فهرست الجزء الثانى

مطلب حال النكرة فى حيز النفى والاثبات ٩٠

فصل

هذا الجزء الثانى من حاشية العلامة الازميرى
على شرح مختصر الفاضل منلا خسرو
المسمى مرءاة الاصول فى شرح
مرقاة الوصول فى اصول
الفقه نفعنا الله به
فى الدارين
امين
م

الجزء الثانى

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير الموطوءة والمراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف (قوله فى البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعانى لا المبانى لان البناء من خواص حروف المعانى لا المبانى وكذا عدم الاستقلال فى المعنى اذ لا غرض لحروف المبانى سوى التركيب (قوله والاول اوجه) اى التغليب اوجه من التشبيه لما فى التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ الحروف قيل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب عليه معنى مجازى واجيب بان الكل معنى مجازى اذ اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع فى شئ من المواضع لجريان هذه العلة فى كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفى صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقى والمجازى ولم يستعمل اللفظ فى واحد منهما بل فى المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك فى جميع المعانى الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هنالك ارتباط يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة فى استعمالات اللفظ (قوله

سميت

(تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى

سميت بها) اى بحروف المعانى (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اى قصد بها الواضع لا المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المبانى (قوله فالواو لمطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضى انه يحتمل ان يكون الفعل حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو اولا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات عقلية لا دليل فى الواو على شئ منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة ولا ترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور فى الثبوت او فى الحكم او فى الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضى من الاحتمالات الثلاثة يجرى فى كل من التشريك فى الثبوت والتشريك فى الحكم والتشريك فى الذات ثم التشريك فى الثبوت يكون فيما اذا كان العطف بين الجملتين والتشريك فى الحكم والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعى) ولهذا قالوا الترتيب واجب بحق اعضاء الوضوء لاقتضاء الواو فى آية الوضوء الترتيب والمشهور انهم استدلوا على وجوب الترتيب بالفاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على الترتيب والفاء دخل على الجملة التى لا ترتيب بين اجزائها فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلامنا فى ترتيب الاجزاء ولا دليل عليه (قوله واستدلوا على ذلك بوجوه) الاول النقل عن ائمة اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة فى اللغويات الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءنى رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو جاءنى زيد وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهرى الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة وانما ينفى

(فالواو لمطلق الجمع) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا دلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا ترتيب) اى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق هو (زمان وجود الشرط) ولا تفريق فى ذلك الزمان

الترتيب الان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله لغير الموطوءة) اى لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان فى المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل واما فى غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادف ان المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ففى هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا الثلاثة فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها منجزا انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلو لم تكن الواو للترتيب لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى فى قوله القديم ومالك واحمد فان عندهم تطلق ثلاثا بافادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نسلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانت بالاول ولا عدة لها فلا يصادف الثانى والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالمنع والنقض ايضا اما المنع فيما ذكرنا فى قول الامامين واما النقض فلانها لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث فى انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنصوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والا لزم جعل المقيس عليه وهو التعليق مقيسا وهو باطل فالاولى ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى فى كما فى جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزاء معلقا بالشرط ولقائل ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وقوعه) قيل لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التى لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة واجيب بانه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق

(وانما التفريق فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق تفرق ازمنة التعاليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزية) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزية انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه

وهذا لا يختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم فى المثال المذكور فلان لا بل لاستدراك الغلط باقامة الثانى مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه اعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجز بقوله لا بل لانها بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار اه) فيه وفى تاليه اشارة الى ترجيح قول ابى حنيفة فى المسئلة المذكورة قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل فخر الاسلام الى قول الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابى حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول ابى حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فشاركت الاولى انتهى يعنى ان الثانية جملة ناقصة فشاركت الاولى فيما تمت به فشاركتها فى الشرط فصار الشرط شرطا للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزية ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجبه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء ثم ذكر جوابهما عن قول ابى حنيفة حيث قال وهو فى الحال تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد بالمطلق انتهى يعنى سلمنا ان الثانى تعلق بواسطة فتعليقه فى الحال انما هو تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب فى التكلم بان يجعل الثانى مرتبا على الاول فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب فى الوقوع واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد اى موجب الكلام الذى يفيد

وفى التحرتيب بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف صورة (التكرار) التى اوردها مقيسا عليها

الاجتماع بالمطلق الذى هو الواو وميل القاضى ابى زيد الى قول الامامين ايضا (قوله فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان انتفاء الواسطة فى التعلق لايوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعى لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولاشك فى كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمنى فالصريح اولى واجيب بانه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون التفريق فى ازمنة التعليق لافى ازمنة التطليق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة لان تعليق الثانى حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لاحكما ولا حقيقة لانه يمكن ان تتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق بعين الشرط الاول لابتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثانى والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشيئين اه) يعنى ان الجملة اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما فى قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شئ تتم به وذلك الشئ لايكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تم به الاولى لايخلو اما ان يكون بعينه بلا تقدير او بقدر معادا مرة اخرى لاسبيل الى الثانى لانه انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما فى قولك جاءنى زيد وعمرو فانه يقدر جاءنى معادا مرة اخرى لاستحالة تصور الاشتراك فى مجيء واحد لان العرض الواحد لايمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يقدر معادا بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فتتعلق الثانية بعين الشرط الذى تم به الاولى ولا يقتضى العطف تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفائدته تظهر فيمن قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فانه يمين واحدة حتى لايقع الا طلقة واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان الشرط معادا مقدرا لوقعت طلقتان بمقتضى كلما لكونها حينئذ يمينين وكذا لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

الثانية

فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبرا لمبتدأ او جزاء لشرط اوصفة لموصوف او نحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق)

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلتهما لاتطلق الا واحدة ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا يرد عليه مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لاتثبت الشركة فى الخبر الاول بل جعل الخبر الاول معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة منهما ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما كما فى الجامع الكبير لانا نقول تعذر هنا الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لايحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى فى الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الا واحدة لاثلاثا والا لم يذكر طالق الثانى بل انما تشاركها فى الحصول وثبوت مضمونها فقط من غير اعتبار خصوصية الاولى لان الشركة فى الخبر انما هى لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذى هو دليل الشركة ولهذا سمى بعضهم هذه الواو واو الابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستئناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها فضول من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر ليست لمجرد العطف بل لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى تعليقه بالحلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لابالنظر الى تعليقه بدخول الدار كما فى الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لايقع الا واحدة قبل دخول الدار (قوله فقوله اه) مبتدأ خبره يمين واحدة وذلك لان الواو فى قوله وطالق يفيد جمعه مع المعطوف عليه فى التعلق بالشرط المذكور فيكون يمينا واحدة (قوله وانما افادت ذلك) اى افادت الواو الجمع بينهما فى الحصول فقط فى الصورة الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين فصاعدا فى فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اى حصل منهما القيام ومرة تجمع الفعلين فصاعدا فى اسم نحو قام زيد وقعد اى حصل كلا الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضمونى الجملتين فصاعدا فى الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول فى الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا فبتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو وحينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان

فى الثانية والكلام الاول فى الثالثة وقع عن سهو وغلط والثانى تدارك له ولئن توهم ايضا ان المتكلم فى المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فبالواو تصير الجمعية نصا انتهى فالظاهر منه جريان تلك الافادة فى الصورتين ويمكن ان يقال ماذكره الرضى فيما كان المعطوف والمعطوف عليه متغايرين على ماترى ومانحن فيه فى الصورة الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعنى طالق وطالق فلا معنى لاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذا دخلتهما) هكذا فى بعض النسخ بتثنية الضمير المنصوب فيلزم ان يكون الداران متغايرتين وفى اكثر النسخ وقع الضمير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق اذ لولاها اى الواو لاحتمل الرجوع النسخة الاولى اذ لا يتصور الرجوع فى صورة الدار الواحدة (قوله لم يذكر طالق الثانى) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم ان الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى معنى والتعلق المعنوى يغنى عن الرابط كما فى ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيداته جاز استعارتها لمعنى الحال فاستعاروها له عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى استعارة على اربعة اقسام قسم يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم مختلف فيه عند ابى حنيفة ليست فيه للحال وعندهما للحال اما الاول فما ذكره بقوله أدّ الى الفا وانت حر فانه لا يعتق مالم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا وطلبا وقد عدم هنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف فيجعل الواو للحال احترازا عن الالغاء واذا جعلت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر فقوله والاحوال شروط شرح لقوله فلا يعتق قبل الاداء وقوله يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء فى ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ماذكروه فى عامة الكتب واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان

اذا دخلتهما (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول فى الثانى او العكس (فمن القرآئن) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج (كأدّ الى الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية بالاداء كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان أديت الى الفا فانت حر فان قيل ماذكر عكس مايقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت فى انت حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية فى الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤدى الى الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام أدّ الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

الحال فى المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ماليس بصريح فيها الثانى سلمنا لكن مقتضى الكلام حينئذ شرطية الحرية للاداء فلا يؤدى حتى يعتق فتكون سابقة على الاداء لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ماهو صفة وبين ماهو فى معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثانى بوجوه الاول انه من باب القلب كما فى عرضت الناقة على الحوض ورد بان التمسك به فى مقام الاستدلال سخيف وانما هو من الخطابة الثانى ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه أدّ الى تصر حرا فكانت الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود المتكلم ليس يثبت لانه مدعى والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة كما فى قوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه ادّ الى الفا مقدرا للحرية فى حالة الاداء فحينئذ تتعلق الحرية بالاداء ورد بان الحال المقدرة قليل والمقام الزامى فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله أدّ الى الفا فبانضمامه اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا يسبقه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف ورد بانه حال المؤدى لا حال الاداء فلا يكون وصفا له السادس ان الحال قيد لعامله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا بالمطلق فلا جرم يقتضى ذلك سبق اداء يتقيد بالحرية فيكون مقدما على الحرية وفيه نظر اذ لا خفاء فى كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه بل فى كون المقيد اعنى الاداء مسبوقا بقيده اعنى الحرية وماذكره لا يقتضى ذلك واما الثانى فكقول من قال لامرأته انت طالق وانت تصلين او وانت مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق فى الحال لان كل واحدة من الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق فى حال صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لآخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقنى ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شئ لهما طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعيرت له فى باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا عن الالغاء والثانى ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضى العوض من الجانبين فيجعل للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقنى بشرط ان يكون لك على الف فلما قال طلقت كان تقديره بذلك الشرط فصار نظير قوله أدّ الى الفا وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانه لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حمل الخلافية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم توجد لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين فى البدء وكيل بعد الاخذ فى العمل شريك بعد ظهور الربح ولابى حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق امر زائد وما كان زائدا كان جائز الانفكاك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وانما كانت المعاوضة زائدة فى الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحنث به فى قوله ان حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق يمينا (قوله

والفاء للتعقيب اه) اعلم ان موجب الفاء ان يكون وجود الثانى بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف اولربط الجواب بالشرط والا لكان مقارنا له وليس القران موجبه ولكن تلك البعدية تكون فى كل شئ بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم فى البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قيل الفاء فى هذه الآية للسببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب بان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء فى ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف عليه له بلا مهلة فمعنى قولك قام زيد فعمرو وحصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس فى ملابستها لمدلول عاملها كما كان فى نحو قام زيد فعمرو بل فى مصادر تلك الصفات نحو قولك جاءنى زيد الآكل فالشارب فالنائم اى الذى يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب فى تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما فى الجوامد نحو قولهم فى صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التى بعدها عقيب مضمون الجملة التى قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمرو وقد تفيد فاء العطف فى الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا فى الذكر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكرى ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجمل (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقا عاطفة او سببية للتعقيب الزمانى اراد ان يذكر انها على اى شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو فى الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتب الحكم على العلة ترتبه عليها فى العقل فمسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء (فتى) قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول (احداهما) ولا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتاخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر فى جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول) لا بيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب

الفاء لان موجبه التعقيب الزمانى وان اردتم به ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع
لان العلة مع الحكم زمانا كما صرحوا به واجيب عنه فى التقرير بان المراد به
الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم الفاء مسلم لكن كون الفاء حقيقة فى الترتب
الذاتى فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل فى ترتب
المعلول على العلة مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا استدل رحمة الله عليه
بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات بدليل فانه لا يقال
استعمل الاسد فى الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمل الاسد فى الرجل
الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان
الاصل وقوله الآتى كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون الفاء حقيقة
فى الترتب الذاتى بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان الفاء للتعقيب الزمانى
وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما فى التنقيح (قوله الا بعد ثبوت القبول) اى
لئلا يقع العتق فى غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقتضاء) وصيانة لكلام
العاقل عن اللغو وصار كانه قال قبلت فهو حر (قوله ويسمى هذا فاء التفريع
والسببية) اى الداخلة على المسبب على ما اشعر به عطفه على التفريع ومما
يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب
ايكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط
يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فبذكره يتبين انه شارط للكفاية فى القطع لانه
امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفانى قميصا فاقطعه والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه فانه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغى
ان لا يجب الضمان لان الغرور لمجرد الخبر اذا لم يكن فى ضمن عقد ضمان لا يوجب
الضمان كما لو قال اسلك هذا الطريق فانه امن فسلكه فاخذ اللص متاعه لا يضمن
المخبر ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهى غير
مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين ابى
حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العلل) قد عرفت ان الاصل ان
لا تدخل الفاء على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا
كانت العلة مما تدوم لانها فى حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

بمعنى

ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف
قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا
البيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقى محتملا لرد
الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء
للحرية فى الحال فلا يثبت القبول بالشك
ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد
تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل
فانها اذا كانت دائمة كانت فى حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو
فى قيد ظالم أبشر فقد تاك الغوث فان الغوث
بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل
لانها بمعنى لانه (فقى) قوله (أدّ الىّ الفا فانت
حر يعتق حالا) لان معناه أدّ الىّ الفا لانك حر
وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو
حقيقة الفاء بتقدير ان أديت الىّ الفا فانت
حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل
ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت
مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من
الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان
خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء
من كل وجه فينبغى ان يكون اولى فالصواب
ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل
عند التلفظ به لم يعهد مع الماضى نحو أتنى
اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى
ابعد من الماضى اولى (ويستعار) الفاء
(للواو فى) قوله (لفلان علىّ درهم فدرهم)

بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة فى موضعها من وجه كقولك لمن هو فى قيد ظالم
وقد ظهرت امارات الخلاص أبشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان
الغوث علة باقية بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام
التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا وههنا بمعنى اللازم اى صر ذا بشارة
ونظيره ما قالوا فيمن قال لعبده أدّ الىّ الفا فانت حر انه يعتق حالا وتقديره أدّ الىّ
الفا لانك حر لان الحرية والعتق مما يدوم فاشبه المتأخر فتنجز به الحرية ومثله
ايضا ما لو قال لحربى انزل فانت آمن انه آمن نزل او لم ينزل لان للامان وهو العلة
دواما فان قيل لم لم يحمل قوله أدّ الىّ الفا فانت حر على تعليق الحرية بالاداء حتى
يكون قوله أدّ الىّ الفاعلة لقوله انت حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كانه قال ان
أديت الىّ الفا فانت حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصار اليه
بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
حصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف
الاصل ففيه عمل لحقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين
احدهما ما ذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل اه والثانى انه على
تقدير الاضمار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء فى جواب الشرط للتعقيب المحض
لا للعطف وعورض بانها فى العلة كذلك واجيب بان الفاء فى العلة للتعقيب
المحض وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف وفى الجزاء كذلك فتعارضا فترجح
ما قلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه
وفى الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان
الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا وانما
عدل رحمه الله عما فى التوضيح من ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة
غائية فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة غائية
للعلة معنى او لفظا فممنوع وان اراد انه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه يقتضى
عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لزمه درهمان) قال الشافعى
يلزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لا محالة ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به غير متصور اذ لا بد من مباشرة
سبب آخر بعد وجوبه فينفصل لا محالة فحمل على جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ
لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا جعله جملة مبتدأة

حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن
رعايته بين العينين حقيقة بل بين النعلين
والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور
فيها الترتيب فتجعل الفاء مجازا عن الواو
لمشاركتهما فى نفس العطف ويجوز ان
يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب
وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخى) وهو
ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك
التراخى عند ابى حنيفة (فى التكلم) ويلزمه
التراخى فى الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف
قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم
دون التكلم لكان التراخى موجودا من وجه
دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب
اظهار اثر التراخى فيه ايضا (وعندهما
فى الحكم) لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة
فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع
الانفصال فينبغى ان يكون الاتصال لفظا
مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخى
اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى
اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة
ولا نزاع فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول

لايصلح الاباضمار فيه ترك حقيقة الفاء وهى العطف والغاؤها من كل وجه لانه
يبقى قوله على درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها من
وجه لرجوع التعقيب الى الوجوب فكان احق مما قال الشافعى ولان فى جعله
مستعارا من الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو
الاصل واضمار الشافعى ينفى التغاير بينهما فكان ماذهبنا اليه اولى (قوله
بين المعطوفين مهملة) اى فى الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراخى) يعنى
انها لمطلق التراخى والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت فى السبب اى
التكلم والحكم جميعا اذ لو كان فى الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه
ولانها لما دخلت فى اللفظ يجب اظهارها فيه كما تظهر فى الحكم وايضا التراخى
فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لاتتراخى عن
التكلم فيها فاذا ظهر التراخى فى اللفظ صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت (قوله
متصل فى التكلم حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا
لما فيه من تغليط الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال
(قوله الحاصل) صفة التراخى لا الحكم (قوله حتى تم الثانى بما تم به
الاول) يعنى تم ثم طالق بما تم به انت طالق فى المثال الآتى من قوله ان دخلت الدار
(قوله بمنزلة الانفصال الصورى) حيث قال صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت
(قوله نزل الاول) اى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام مايغيره الا ان
من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر
التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله وفائدته)
كانه قيل ما فائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثانى فاجاب عنه بان الزوج ان
تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق
المعلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفائدة بعد قوله ونزل الثانى لكان
اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال فى التوضيح وانت طالق
بالواو وبين فى التلويح فائدة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان ثم تتضمن
معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو انتهى
وكان الشارح غفل عن هذه النكتة وترك ذكر الواو (قوله لما عرفت ان صحة
العطف مبنية اه) الاولى ان يقول ان اثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على
الاتصال صورة كما وقع فى التلويح وهذا لان الكلام فى اثبات المشاركة
فى المبتدأ تأمل (قوله الجمل المذكورة) اعنى انت طالق ثم طالق ان دخلت

وانما النزاع فى جعله الاتصال الصورى
المشروط فى العطف بمنزلة الانفصال
الصورى حتى لايتعلق الثانى بما تعلق به
الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة
انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار
نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط الآتى لانه
كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقى) لعدم
المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم
الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثانى)
فى الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان
دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل
ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان التراخى لما اعتبر
فى اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ
لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال
صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر فى الثانى
ما تم به الاول (وفى) حق (الموطوءة ان
اخر الشرط نزل الاول والثانى) فى الحال
لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم
قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق
الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم الشرط
تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقى) اى
الثانى والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل
المذكورة (يتعلقن جميعا) بالشرط (وينزلن
بالترتيب) عند وجود الشرط

الدار

الدار فانها جمل ثلاث (قوله فى الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم
الشرط وتأخره فى غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب)
يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقتضى وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر
وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا
فاستعير لمعنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز
واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على جواز ذلك
وما روى فى الرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب
فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب ففى
حمله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لايجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك
العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك
فما وجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل
ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على
المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بقوله تحقيقا لما هو المقصود
وبان فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركها من وجوه حمل على الجواز
وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لايجوز عندكم ايضا والامر
بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك روية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة
غير موقوف على الخيرية عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو
وجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب بانا انما حملناه على الواو
ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض
فان قيل فيلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور
فتجوز الزيادة به (قوله اى جعله فى حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها
مفرد او جملة وعلى التقديرين فهى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها
مسكوتا عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهى حرف عطف فان تقدمها
امر او ايجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو يكون ما قبلها مسكوتا
عنه فيحتمل ان يكون المخاطب مأمورا بضرب زيد وان لا يكون مأمورا به وان
تقدمها نفى او نهى نحو ما قام زيد بل عمرو او لا يقم زيد بل عمرو يكون ما قبلها
كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكانك قلت قام عمرو
وليقم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها منفيا لانها للاضراب عن الاول فكانك
قلت بل ما جاءنى عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت فى الاثبات مسندا الى ما بعدها

فى الصور كلها لان ثم العطف بالتراخى
فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل
بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا
فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع
الثلاث والا فيقع واحدة ويلغو الباقى لعدم
المحل (وتستعار) ثم (للواو) بجامع
كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) من
حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
(فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير
وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت
بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه
الرواية على حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة
ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة
كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمة بمعنى
الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لايمكن العمل
بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس
بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر
تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ
الكلام سيق له (وبل للاضراب عما قبله)
اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض
لنفيه واثباته

وان وليها جملة فهى للاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية
لكونها اهم وقد تجىء للغلط فى الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بلا خلاف
واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره فى المغنى عن
الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
فقد قال فى الرضى انه وهم من صاحب المغنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
لكن بعد الايجاب حملا على بل (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه) اى
سواء وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو واضرب زيدا لا بل عمرا
او وقع بعد النفى والنهى الا ان معنى لا يرجع فى الايجاب والامر الى ذلك الايجاب
والامر المقدم لا الى ما بعد بل وفى النفى والنهى يرجع الى معنى ذلك النفى والنهى
مؤكدة لمعناهما وما بعد لا بل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور
والمبرد كما فى الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اى معنى الاضراب هو الرجوع
(قوله وهو فى الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما فى الرضى حيث
قال ولا تجىء بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانه التدارك الغلط الحاصل
عن الجزم بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم فى الاستفهام
لا بحصول شىء ولا بتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجىء بعد
التحضيض والتمنى والترجى والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد
منه معنى الامر والنهى كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر فى ان الاضراب
يكون فى الامر ايضا الا انه فى الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون
الكلام لا عن الجزم بحصول مضمونه كما فى الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء
ههنا اعم من الانشاء الطلبى كالامر والنهى ومن الانشاء الشرعى كالعقود
الشرعية من البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعى
وهو لا يحتمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن
سهو وخطأ ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو
والخطأ ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود) فان قوله انت طالق
واحدة فى انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكما يتلفظ به يوجد طلقة واحدة
فلا يمكن اعدام تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة للمدخول بها
لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه
درهمان استحسانا لا ثلاثة لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان
التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما اقر به اولا لا نفى اصله على ما بينه رحمه الله

واذا انضم اليه لا صار نصا فى نفيه نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك فى قوله (واثبات ما بعده على سبيل التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغى ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع فى كلام الله تعالى الا حكاية او تأويلا ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو فى الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب فى الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (فى) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء المحل (بخلاف قوله له على درهم بل درهمان)

تعالى فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله فقال بل
معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط
بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع
(قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا وهو قول زفر
لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى
التدارك) هكذا فسره فى التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
الاستدراك لكنه قال فى التقرير الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال
ما جاءنى زيد والسامع سمعه فقد يتوهم انه لما لم يجئ زيد لم يجئ عمرو فقطع توهمه
بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان
باعتبار غلط المتكلم فى الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتى بعد
الاثبات والنفى واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفى وان بل تفيد اثبات ما بعدها
ونفى الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفى الاول فبدليله انتهى
والمراد بدليله هو النفى الموجود فيه صريحا (قوله اذا توهم المخاطب عدم
مجىء عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال فى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا
جاءك دون عمرو فعلى المشهور لكن يكون لقصر الافراد وعلى ما فى المفتاح
لقصر القلب (قوله وهو لا يحتمل النفى) لان حرف النفى انما يدخل على
الحكم ولا حكم فى المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفى) يعنى انها
اذا دخلت على جملة فتلك الجملة تحتمل النفى فيكون ما قبلها منفيا فيكفى
اختلاف الكلامين بالنفى والاثبات سواء كان المنفى هو الاول او الثانى لكنها
ليست نظيرة بل فى الوقوع بعد النفى والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن
لان بل للاعراض عن الاول ولكن لا اعراض فيها اصلا بل تفيد تحقق الحكمين
معا (قوله ليمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفى لا يمكن جمعهما
لامتناع اجتماع النقيضين فى محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) اى
انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها كما فى جاءنى زيد لكن
عمرو لم يجئ وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون
المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه
او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق وههنا كلام المقر له
موافق لكلام المقر لاتفاقهما فى اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا لا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لا بنفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى فاوضح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شىء واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجىء عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفى ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفى يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

الالف بل قال لا وهو يصلح ردا للجهة والاصل فاذا وصل به قوله لكنه غصب
علم انه نفي السبب لا اصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله
وذلك بطريقين) ولو قال بشيئين او امرين لكان اولى كما سيظهر لك (قوله
فنفي القرض واثبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا
شهد احدهما بان على زيد الفا بسبب الغصب والآخر بان عليه الفا بسبب
القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا تفاوت في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا
كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب
ان لا يقبل الاقرار ايضا اجيب ببيان الفرق بان المدعي منكر لاحد الشاهدين
ضرورة انه يدعي اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار
فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعي احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال
بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل الثبوت بل
في الجهة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله كقول المولى لامة تزوجت اه) هذا
مثال لفوات الامر الثاني اعني مغايرة محلي النفي والاثبات ولم يذكر مثال فوات
الامر ومن امثلة هذا ما قالوا في رجل في يده عبد فاقر بان العبد لزيد فقال المقر له
ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو لعمرو وان فصل يرد على المقر
الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا اي من غير تحويل الى آخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر لانه
خرج جوابا له والمقر له ينفرد برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقر له الاول
ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير اذ ذلك
النفي وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام
وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز
فصار وصله به بيان انه نفي الملك عن نفسه الى عمرو لا انه نفاه مطلقا واذا فصل كان
نفيا مطلقا اي عن نفسه لا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر ثم قوله بعد
ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد
لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما
مستأنفا كذا في البزدوي واستشكل بان لكن المشددة ليست من حروف العطف
بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لاشتراكهما

في

وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك
على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن
غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل
بلكن وحمل على الخطأ في السبب لا الواجب اي
فنفي القرض واثبت الغصب (فلولاه) اي
لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين
المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها كلاما
تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها)
مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى
لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين) لانه نفي اجازة
النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة
وخمسين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك
في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح
بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين كان كلاما غير متسق
لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين
اعترض عليه بعض الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد اه) اي
فحينئذ لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب
الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
نقض اجمالي فصار الجواب منعا للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الائمة ومرجع
الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الائمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
اقول الاولى ان يقول على انا نقول ابتداء لا نسلم اه على ما وقع في حاشيته على
التلويح يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جوابا لكونه
منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولو سلم ذلك لكن نقول ابتداء لا نسلم ان
قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعمه
صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد بمائة وخمسين
فلا يتحد محل النفي والاثبات (قوله واو لاحد ما فوقه) ذكر في المغني ان او حرف
عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق كالواو
والاضراب والتقسيم وبمعنى الا وان والشرطية والتبعيض ثم قال التحقيق ان
او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما بقية المعاني
فمستفادة من غيرها فالمصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصرا او لاحد
ما فوقه بدل قولهم لاحد الشيئين او الاشياء واشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
الى ان همزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجيء
بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لا نفرق
بين احد من رسله وما منكم من احد عنه حاجزين ولهذا فسروه في قوله تعالى
لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع
غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اي الشك اكثر ما يحصل من محل
الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمجيء احد الشيئين او بالاتصاف
باحد الشيئين يكون غالبا لشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عين
هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار بمجيء
احد الشيئين حاصلا من شك المتكلم فيه لا ان يكون الشك حاصلا من اخباره
بمجيء احد الشيئين بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره بمجيء
احد الشيئين هو تشكيك المخاطب لا شك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا
يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو
راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما
يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر
اقول فيه بحث اما اولا فلان كون النفي
راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد
به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ
عبد القاهر في غير موضع من دلائل الاعجاز
برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه
واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد
رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه
لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي
احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي
دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر
واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد
آخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن
فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء
لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
بمائة وخمسين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير
متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر
(واو لاحد ما فوقه) اي فوق الاحد بمعنى
الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه
العبارة للاختصار (فيوجب الشك
في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له لان
وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك
والابهام

وعلة غائية غالباللاخبار بمجيء احد الشيئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار
بمجيء احد الشيئين ومعلولا له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانا
أواياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين) قال فى المغنى هذه الاية الكريمة شاهد او
الاولى وردّ بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملاحظة غرض
النبى عليه السلام قيل وههنا بحث وهو ان السكاكى جعل هذه الاية من قبيل
اسماع المخاطبين الحق على وجه لايزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى
وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا فى انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا
انهم هم الكائنون فى ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام
لان الموصوف بالجهل المركب لايتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقينى على
ما فى المواقف وغيره فلما اراد النبى عليه السلام انجاءهم من ورطة الجهل المركب
هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله
وبالجملة الاخبار بالمبهم) اى الاخبار باحد الشخصين (قوله ثم ههنا) اى من
كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
لكن الظاهر انه لانزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك الا تبادر الذهن اليه عند
الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لايستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
ايضا لم ينكروا هذا التبادر فلانزاع بينهم فان قيل كيف لاينكرون وقد قالوا ان
وضع الكلام للافهام وهذا يقتضى كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام
قلنا لانسلم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات لم توضع للافهام عند السلف
ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لان الافهام ينافى التشكيك
لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذا لاينافى تبادر
الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا فى التلويح وردّ عليه بان
الكلام الذى يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام
وضع للافهام لايكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه
لذلك فيكون حاصلا فى مقامه لا منه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ
وضع لهما نحو شككت وشك الامام فى نفى اللزوم فمن حيث يقصد بهما افهام
وجود معناهما لا ان يقصد بهما ايجادهما والمنفى ههنا هو الثانى لا الاول مع
ان الفرق بين الشك والتشكيك فى ان قصد الافهام ينافيهما بعيد لانه اذا

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام
وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد
الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان
يعلم ان الجائى احدهما ولايعلم بعينه وقد
يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد
يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا
اواياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة
الاخبار بالمبهم لايخلو عن غرض الان
المتبادر منه الى الفهم هو الشك ثم ههنا
ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لانزاع
فيه لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند
الاطلاق وماذكروه من ان وضع الكلام
للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان
او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى
يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك فى تعيين احد الامرين بخلاف
الانشاء

نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك فان منافى اللازم مناف
للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما ينافى ايجاد الشك
والتشكيك به لا افهام وجودهما فما ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكم
(قوله لايحتمل الشك اوالتشكيك) اى لايوجبهما كما اوجبهما الاخبار (قوله
ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقى فى الانشاء بل
موجبه الذى يتبادر منه فى الانشاء كتبادر الشك فى الاخبار والمراد بالانشاء
ههنا اعم من الطلبى والشرعى كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله ففى هذا حر اوهذا (قوله
فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال فى التقرير هذا الكلام
انشاء يحتمل الخبر لانه فى وضعه الاصلى خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم المخبر عنه
على ما عليه وضعه وحيث لم تتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها
فجعلناه انشاء حذرا من اللغو وقدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء
تصحيحا له لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا فى الكشف
فظهر منه ان لجعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعل انشاء شرعا
ابتداء والثانى ان يجعل انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار
الثانى (قوله لرجحان احتمال الخبرية) يعنى انه يحمل على الخبر لرجحان جهة
الخبرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد (قوله يوجب
ولاية تعيين) اى فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان
يكون كل منهما عبد اله او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجته (قوله يعبر
عنها) اى عن تلك الولاية (قوله ايضا) اى كما يجمع القول المذكور
تينك الجهتين (قوله فشرط لجهة انشائيته) اى شرط لانشائية ذلك التعيين
والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعنى الحرية لان ايجاد الشئ فى محل
مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لايصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت
(قوله ولجهة اخباريته) اى اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لا جبر
فى الانشاآت) اذ المرء لايجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول)
بان يقول لفلان علىّ مال (قوله اذ من ههنا) اى من الصلاحية للاتصاف
على السوية لان مناط الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه
مذكورا بجميع اجزائه فى قوله اولاحد ما فوقه فيوجب الشك فى الاخبار

فانه لايحتمل الشك اوالتشكيك لانه لاثبات
الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب او (التخيير
فى الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية
وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية
فانه بمعنى الامر اى ليكفر باحد هذه الامور
وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة (ففى
قوله (هذا حر وهذا الجمعه) اى لجمع هذا القوله
وهو علة لقوله لايعتق ويوجب قدمت عليها
(جهتيهما) اى جهة الاخبار والانشاء فانه
اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه
لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا
محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية
ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة
الاخبارية (لايعتق العبد فى الاشارة اليه
والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا
(و) لجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين)
يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء
كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو
ان يقول اردت هذا (الجهتين) المذكورتين
(فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل)
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته
(صح الجبر عليه) اى على ذلك البيان فانه
لاجبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

والتخيير فى الانشاء (قوله هذا هو العلة اه) قال ابو يوسف ومحمد فى المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شئ فعلله اكثر مشايخنا بان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فلم يكن كلامه مصادفا لمحله فلغا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهما لا يصلح محلا للايجاب فهذا لا يصلح للايجاب وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام المبهم اذ الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف فى الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة اى الفرد المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد ودابته ولا تصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة فى هذا الكلام لم يعتق العبد عندهما لان اللغو من الكلام لا حكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال فى الكشف نقلا عن المبسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدهما حر لا يعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر فانه لا يتعين عتق عبده الا بالنية لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهما وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سلمنا ان او لاحد الشيئين لا على التعيين فلا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل فى التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب فى العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدقه

(ولذا) اى لكون او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا حر او هذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان (جعله مجازا عن العين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق

وسلمه

وسلمه تعين الآخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغو ذكر ما ضم الى العبد من الدابة ونحوها كما فى الوصية للحى والميت فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فصار ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو اصله فى العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده فى اللفظ خلافا لهما فانهما ينكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة فى الحكم لا فى اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغا كلامه (قوله وهى) اى العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احدهما (قوله ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اى الثانى لقربه ولذكره صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثانى (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يحنث الا بان يجمع فى التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكنا قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة فى موضع النفى فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالواو فصار جامعا له الى الثانى بنفى واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا تحنث حتى تكلمهما ولو قلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمت وجب الحنث (قوله الاول ان تقدير الكلام اه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور من الخبر فى الصدر قوله حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجها للاولوية والرجحان كصاحب التوضيح وقد جعله شمس الائمة وجها لعدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجها لعدم الجواز لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هذا جالس وزيد بتقدير

وهى تحتمل التعيين حتى لزمه فى العبدين وتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر نسمة كالوصية لحى وميت (وفى) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر او هذا وهذا) عطفا الثانى باو والثالث بالواو (يعتق الثالث) فى الحال (ويخير فى الاولين) لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره فى المعطوف اولى الثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر

قائم اوجالس فيجوزان يقدر فى المعطوف خبر مخالف لما فى المعطوف عليه لفظا (قوله كما فى لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثانى يوجب الحنث بالتكلم بالاول وحده ولما عطف الثانى عليه غير وجوب الحنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثانى كان له ان يختار الثانى وحده وبعد العطف عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده او الاخيرين جميعا فكان من هذا الوجه مغيرا (قوله واجيب عن الاول) وقد اجيب عنه بوجهين آخرين احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصه بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثانى ان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى او هذا وهذا فى معنى هذان ولاشك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا فى التثنية وهو حر ان لا حر وحر (قوله ان لايجتمعا اه) اى وقد قال الفرآء ان الثانى والثالث يجتمعان فى الشق الثانى للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله لاتشريكه) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثانى لايتعلق بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ وذا جائز فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثانى) واجاب عنه السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثانى مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا لاثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشريك الثالث للثانى بعطفه عليه كان له ان يختار الثانى وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور معطوف على المأخوذ من صدر الكلام وعند الفرآء على الثانى كما تقدم (قوله تفيدا والعموم) اى السلب الكلى (قوله فيمتثل) اى يمتثل النبى عليه السلام

وعلى الثانى بان التشريك لاينافى التغيير كما فى لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولا يكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا لتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معنا وفيه النزاع فتبيه المصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيدا وعمرو اى لاهذا ولاذاك ونحو ولاتطع منهم آثما اوكفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان لايطيعهما اصلا لابان يطيع واحدا منهما فقط (اومعنى)

ذلك النهى بان لايطيعهما اصلا لا بان لايطيع واحدا منهما فقط والالفات السلب الكلى ثم الواقع فى النسخ لا بان يطيع والاولى ان يقول بان لايطيع بحرف النفى تأمل (قوله بان تقع فى اليمين المثبت) لان هذا اليمين للمنع (قوله انها لاحد الامرين من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وحينئذ همزته منقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب وحينئذ يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب الا مع كل فقوله ان او لاحد الامرين لا يجوز ان يحمل على المعنى الثانى لان احدا على المعنى الثانى لا يستعمل الا فى ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل فى الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامرين ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين حمله على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله وانتفاء الواحد المبهم يشعر بان المراد بقولهم ان او لاحد الامرين الذى هو اعم من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد حمله على ذلك فيما سبق عند الرد على التنقيح فبين كلاميه تناف تأمل (قوله الا بانتفاء المجموع) الاولى ان يقول الا بانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب الكلى الذى هو المراد ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لاتطع احدا منهما وهو نكرة) فان قيل قد ذكر ان او لاحد الامرين بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر فالاولى ان يقول لاتطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة فى الابهام مثل غير وبالاضافة الى المعرفة لا تتعرف ولا تتخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جعله مضافا الى الامرين ثم فسرها بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال فى التلويح ان احدا مع الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعيش وفى احد من الابهام ما ليس فى واحد تقول جاءنى احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان او يفيد السلب الكلى فى سياق النفى مجردا عن قرينة خلافه واما لفظة احد فانما تفيده اذا كانت نكرة غير مضافة نحو لاتطع احدا منهما واما اذا كان مضافا فلا يفيد السلب الكلى ويدل عليه ما فى الجامع لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق بين او وبين احد خاصة صيغة ومعنى فلا يتم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا اوهذا بمعنى لاافعل شيأ منهما اوفى الاستفهام الانكارى نحو أفعلت هذا اوهذا بمعنى مافعلت شيأ منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولاتطع منهم آثما اوكفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى زيد اوعمرو فان معناه ماجاءنى احد منهما

بوقوعها فى موضع الاباحة فكذا فى موضع النفى كذا فى التقرير فان قيل ان
احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشئ من دلائل العموم فكيف
يفيد العموم فى نحو لا تطع احدا منهما قلنا انما لزم العموم من الضمير لا من احد
(قوله يحنث بفعل احدهما) لانها للسلب الكلى (قوله قال صاحب التلويح كما
ذهب اليه صاحب الكشاف) استدل صاحب الكشاف بهذه الاية على ان مجرد
الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع ولا يخلص صاحبه من الخلود
فى النار كما هو مذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا
وقوله او كسبت فى ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا
جاءت وهى آيات ملجئة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها
فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت فى غير وقت الايمان وبين النفس التى آمنت
فى وقته ولم تكتسب خيرا انتهى فقد حمل او فى او كسبت على نفى العموم ورفع
الايجاب الكلى على معنى لا ينفع نفسا ايمانها التى منها مجموع الايمان والعمل
الصالح فى الايمان قبل اشراط الساعة ويلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا
آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى آمنت قبلها ولم تكسب خيرا
فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
فى النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو
فى النفس التى آمنت فى وقته ولم تكسب خيرا ولم يحملها على عموم النفى والسلب
الكلى كما حملها عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها التى منها كل من
الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فيلزمه تخصيص عدم نفع
الايمان بالنفس الكافرة التى لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعدها لان انتفاء كل
واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا فى الكافرة ولا يدل على عدم
نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكتسب خيرا فيه وانما
حملها صاحب الكشاف على ما حمله بناء على انها لو حملت على السلب الكلى لزم
التكرار بلا فائدة فى الآية وذلك لان معناها حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت ولم تكسب خيرا فيه ونفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فيه فلا حاجة الى
نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا لحمله على نفى المجموع فافاد التسوية المذكورة
بناء على ان نفى المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض
اجزائه واجيب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت فى ايمانها خيرا انما يكون

بخلاف الواو فانها للنفى العموم حتى اذا قال
لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا
قال هذا او هذا يحنث بفعلهما لا بفعل
احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث
بالبعض (الا بقرينة) حالية او مقالية تمنع
منه او عن حملها على العموم وتدل على انها
لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم
الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه
صاحب الكشاف فى قوله تعالى يوم
يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين
الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير
فى الايمان ولم يحمله على عموم النفى بمعنى ان
عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها
ولا كسب الخير فيه لان نفى الايمان يستلزم
نفى كسب الخير فى الايمان وفيه بحث لان
كلام صاحب الكشاف ليس بقطعى بان او
فى الآية فى سياق النفى حتى يستفاد نفى
العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت
على النفى فافادت ايقاع احد النفيين
لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت فى ايمانها
خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره
ان مراده ان كسبت عطف على آمنت
عطف مفرد على مفرد حتى ان النفى المستفاد
من لم تكن فى لم تكن آمنت متوجه الى
كسبت ايضا قطعا وليس كذلك

لغوا على تقدير السلب الكلى ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفى
وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلى ايمانها بل شرط النفع اتصافها
قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعنى الايمان السابق المكتسب فيه الخير
واصل الايمان يعنى لا ينفع نفسا ايمانها ما لم تتصف باحد هذين الامرين قبل
ظهور الاشراط الثانى لا نسلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
معطوف على لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذى حدث حين يأتى بعض
الاشراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت فى ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا
يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلى وكونه بمعنى
الواو ينافيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديرى اى لا ينفع نفسا ايمانها
ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لف استغنى عن ذكره
بذكر النشر فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفتازانى لما قال فى التلويح ان
او اذا استعمل فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد
عدم الشمول كما ذكر صاحب الكشاف فى الآية المذكورة انها تدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى
آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع الايمان
حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسب خير فيه لانه اذا نفى الايمان كان
نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم اى النفس التى
لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حمل الشارح مراد التفتازانى بقوله
اذا استعملت او فى النفى على وقوعها فى سياق النفى بان ينسحب النفى على
العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
الكشاف باو فى الآية المذكورة هى الواقعة فى سياق النفى فكان
الواجب ان يفيد عموم النفى الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفى
العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
ان او دخلت على النفى فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه على معنى لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتازانى فى شرح الكشاف بان
كلامه ثمة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامى

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف
على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن
المذكور عطف المفردات على المفردات
ويؤيد ما ذكرنا قوله فى شرح الكشاف ان
العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على
الاخر باو ثم سلط عليه النفى مثل لم تكن
آمنت او عملت لا اذا عطف باو نفى امر على
امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين
الثانى تلخيصه العموم انما هو فى نفى العطف
باو لا فى عطف النفى باو وقوله او كسبت
عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما فى
التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على
معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا
كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان
بينه وبين ما ذكر فى التلويح تنافيا غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد
بقى لى فى كلام الفاضل بحثان الاول ان
صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت
عطف على آمنت لا وجه لان يقال فى
توجيهه قوله او كسبت عطف على آمنت
بالنظر الى الظاهر واما فى التحقيق فكسبت
خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه
لا توجيه لمرامه

التفتازانى تناف اقول لانسلم ان مراد التفتازانى بما فى التلويح وقوع اوفى سياق النفى حتى يلزم التنافى بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او فى النفى ذكرها فى صورة النفى واجتماعها معه لا وقوعها فى سياق النفى فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفى فالظاهر توجه النفى الى العطف باو فحينئذ يفيد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لا يقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفى اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفى العموم كما فى الآية المذكورة على ماذكره صاحب الكشاف وهذا ماذكره التفتازانى بعينه فى شرح الكشاف فلا مخالفة بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما فى التلويح ماذكره الشارح لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعداد الطريق الموصل الى المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل او فى الآية على نفى العموم وذلك يحصل بطريقين احدهما ان يجعل النفى مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه فى التلويح والثانى ان يجعل او مسلطا على النفى على ما اشار اليه فى شرح الكشاف والمقصود من الطريقين نفى مجموع الامرين الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان ايقاع احد النفيين يستلزم بالضرورة نفى المجموع لان المراد بالنفيين نفى اصل الايمان ونفى مجموع الايمان وكسب الخير فبايقاع ايهما ينتفى المجموع (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان ماذكره بقوله واما ثانيا يفضى الى جواز العطف على معمولى عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله فانها لنفى الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو فى الاثبات للجمع فاذا دخل عليه النفى يكون لنفى ذلك الجمع فلا يكون سلبا كليا وكلمة او فى سياق النفى للسلب الكلى فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب الزنى واكل مال اليتيم اى لا تفعل واحدا منهما او مقالية نحو ماجاءنى زيد ولا عمرو بزيادة لا فحينئذ يكون للسلب الكلى مثل او وقد يجيء الواو فى سياق النفى لنفى المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلى ولا لنفى واحد منهما وذلك فيما اذا كان للاجتماع تأثير فى المنع نحو لا تتناول اللبن والسمك فان المراد نفى المجموع اى كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او للاباحة) اى فى الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين فى التخيير يجعل المأمور مخالفا للامر وفى الاباحة موافقا له (قوله لجواز الجمع وامتناعه) لو قال لجواز الاباحة والتخيير انما هو بحسب القرائن لكان اولى كما قال فخر الاسلام وانما تعرف

والثانى ان عطف كسبت على امنت لا ينافى كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثانى بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل (و) حكم (او كعكس) حكم (الواو) فانها لنفى الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفى نحو لا ترتكب الزنى واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ماجاءنى زيد ولا عمرو. فالحاصل ان او اذا وقعت فى سياق النفى وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفى والا فعلى نفى الشمول والواو بالعكس (وقد يكون) او (للاباحة) كما يكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة لطلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين) وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدى هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انه لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن

الاباحة

الاباحة من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام بعد سبق الحظر نحو لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا او ان تعرف الصفة المرغوبة فى كل واحد منهما فكان له الخيار فى الجمع بينهما كما فى نحو جالس الفقهاء او المحدثين او يكون مقصوده اظهار السماحة كما فى نحو خذ من مالى هذا او هذا ومن هنا قالوا فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حق لى قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذه مواضع اباحة والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب التوسعة والتعميم (قوله كما فى خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط الباقى وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التى نطق بها قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الآية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قولا ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان وللمكلف اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا بان احد الاشياء غير معين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد غير معين او فى واحد معين او فى الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثانى والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول وهو محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق فى فرض الكفاية واستدل الجمهور بانها ذكرت فى موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالحمل على الكل على البدل الغاء للنص عن مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان البعض عن الباقين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لان التكليف مبنى على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار المكلف وشروعه فى الفعل يصير معلوما لان الابهام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففى امر الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد ويجب فى التخيير

ماصدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختياره واحدا معينا (قوله فان كان الاصل فيه) اى فى التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب فى الاباحة (قوله وقد يكون او لا للعطف اه) يعنى ان او اذا دخلت على الافعال فلها معنى آخر لا يوجد فيما اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان مجازا للمناسبة بين او وبين هذه الحروف لان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية فى حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده فى صورة الاستثناء (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعنى انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف فى محل يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او فيه اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد الاقاويل) اختلفوا فى تفسيره فقال صاحب الكشاف قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبل ليس لك من الامر شئ وقوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب باضمار ان فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شئ بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم او بمعنى الا ان يقع توبتهم او تعذيبهم وذلك لان عطفه على ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شئ بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بلا تأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضى وعلى شئ من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما فى كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله فى عذابهم او استصلاحهم) اشارة الى اختلاف الرواية فى سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبى عليه السلام

فان كان الاصل فيه الخظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع من العطف اما لفظى - او معنوى - الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم) على احد الاقاويل اى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى (نحو لالزمنك او تعطينى حقى) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء

استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه يوم أحد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثنى الله تعالى لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى داعيا ورحمة اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهى النهى عند توبتهم فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن نختار الشق الثانى ونمنع لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظى فى الاية المذكورة ومن قبيل المانع اللفظى ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب لان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه وعطف المنصوب على المرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث فلو دخل الثانية اولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه وما يقال ان تعذر العطف فيه من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا يحنث سواء دخلهما اولم يدخل واحدة منهما او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او فى النفى فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك) لو قال ان يدعو عليهم او لهم بالهلاك او الصلاح لكان اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لفوات العلية المذكورة فيه (قوله لان تناول احد المذكورين) شروع فى بيان المناسبة والعلاقة بين او وبين الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية والثانى الى الاستثناء (قوله فوجب اضمار ان) اما فى الغاية فلان حرف الجر لا يدخل الا على الاسم واما فى الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت لان ان تجعل مدخولها فى تأويل المصدر (قوله اما الحرف الجر) كما فى حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سيبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضى تناهى احتمالى كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما الحرف الجر اى ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس

بكى صاحبى لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما
نحاول ملكا او نموت فنعذرا

(و) قد يكون او (بمعنى بل كقوله تعالى) فهى كالحجارة (او اشد قسوة) اى بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الاية قال مالك لما كان او فى الانشاء للتخيير ثبت التخيير فى كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما تقتضيه المناسبة

احدهما تقدم نفى اونهى والثانى اعادة العامل نحو ماقام زيد اوماقام عمرو
ولايقم واجازه الكوفيون مطلقا بلاشرط شئ فتمثيله بالاية المذكورة على مذهب
الكوفيين (قوله على انه ورد فى الحديث) وهو ماروى عن محمد عن ابى يوسف عن
الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى عليه السلام
وادع ابابردة هلال بن عويمر الاسلمى فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحاب ابى بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبى عليه السلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ المال ولم
يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفى رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق
ولم يقتل ولم يأخذ المال نفى فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج
بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربى ولو مستأمنا
فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد
الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع
الطريق على اهل الذمة (قوله بما فى المتن) اى جعل او بمعنى بل (قوله ان
خلط الكلامين) اى الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعنى
انها تجر معنى الفعل وشبهه الى ما يليها اوانها تعمل عمل الجر كما سميت بعض
الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء
للالصاق) وهو على نوعين حقيقى ان كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت
بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه اوثوبه الذى على بدنه ولو قلت امسكته احتمل
ذلك وان يكون منعته من التصرف ومجازى ان افضى الى ما يقرب من المجرور
كمررت بزيد والشارح رحمه الله فسره اولا بايصال الشئ بالشئ ثم مثله بالمجازى
والاولى تمثيله بالحقيقى تأمل والمراد بالشئ الاول معنى الفعل وشبهه وبالشئ
الثانى هو الاسم لفظا اوتقديرا فلا يرد نحو بما رحبت فانه فى تقدير الاسم ولا نحو
همزة التعدية فى مثل اكرمت زيدا مع كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها فان
ما يليها هو الفعل لا الاسم لا لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصلة معنى الفعل الى
ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما ذكره فخر
الاسلام لو قال ان اخبرتنى بقدوم فلان فعبدى حر ينصرف الكلام الى الخبر
الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوفا دلالة
حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل

فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه
الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفى اى الحبس الدائم
على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال
واجاب بعضهم بما فى المتن قال شمس الائمة بعد
ماذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى
بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت
المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع
ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من
الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان
خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما
فعله البعض ليس كما ينبغى اعلم ان كلمة حتى لم
تذكر ههنا كما ذكرت فى سائر الكتب لان
الاصل فيها هى الجارة لا العاطفة كما سيجئ
فالاحسن ان تذكر فى الحروف الجارة
(ومنها) اى من الحروف (حروف الجر)
وجه التسمية مشهور (فالباء للالصاق)
وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل
مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان
يلابسه زيد (فلاتخرج) اى اذا كانت
الباء للالصاق فقول المولى لعبده لاتخرج
(الاباذنى يوجب لكل خروج اذنا) لانه
استثناء مفرغ ومعناه لاتخرج خروجا
الاخروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا
اخرج منها بعض بقى ما عداه على العموم (لا)
قوله لاتخرج (الا ان آذن لك) فانه لا يوجب
لكل خروج اذنا

موجود بخلاف قوله ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير
مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتنى قدومه
ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه وذلك دليل
الوجود لا موجب له توضيحه ان ما وقع مفعول الخبر فى المثال المذكور فعل صحبه
الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فما وقع مفعول الخبر فيه لا يصلح
مفعولا له اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره فخر الاسلام فى جامعه ان
الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يبلغه والثانى الكلام الذى يصلح دليلا
على المعرفة فاذا قال ان اخبرتنى بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم
يصلح مفعول الخبر لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول آخر من
جنس الكلام كانه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقى القدوم على
حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق يقتضى
وجوده انتهى واعترض عليه بانا لا نسلم ان قوله بقدوم فلان لم يصلح مفعولا للخبر
من حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية
كما فى اخبرنى بهذا الخبر فلان واجيب بان عدم صلاحيته لفظا ظاهر لان المشغول
لا يشغل واما معنى فلأن القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما تقع به
المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه
واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لا لفظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر
ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضى صحة التكلم لانه خلف عنها فى التكلم وهذا
ادنى الشرطين فيقدر محذوفا تصحيحا لكلام العاقل ويكون معناه ان اخبرتنى
خبرا ملصقا بهذا الفعل وهذا اسم للموجود منه فما لم يوجد لا يلصق به الخبر واما
اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول
بالباء فصلح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعده مصدرا حتى يكون معناه
ان اخبرتنى قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل فالحقيقة وان
تعذرت فالمصير الى المجاز ممكن لصحة الكلام فكان شرط الحنث التكلم بقدومه
والتكلم بالقدوم يوجب الظن به ومنها لو قال لامرأته انت طالق بمشيئة الله تعالى
لا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة
اذ لا يتحقق بدون الملصق به لكن الالصاق بمشيئة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع
الطلاق ومنها ما ذكره المصنف بيانه ان الباء فى لا تخرج الا باذنى للالصاق
فيقتضى ملصقا بالاذن وذلك الملصق هو الخروج لانه لا بد من تقدير شئ يجانس

اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان
الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على
الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية تدبر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء تصرف
للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون
فيكون معناه لاتخرج الى ان آذن لك فاذا
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع
حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم
اى وقت خفوقه فيكون تقديره لاتخرج
وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن
اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث
ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير
الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك
واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى
وجوب الاذن لكل خروج

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بلا تخرج وهو عام لكونه نكرة فى سياق النفى فصار كانه قال لاتخرجى خروجا الاخروجا ملصقا باذنى وصار الخروج الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعنى الخروجات الموصوفة بالالصاق بالاذن بقى ماعداه تحت حكم النفى فاذا خرجت بغيراذنه حنث ومن هذا التقرير اندفع مايتوهم انه لايلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفى عموم الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن وجه الاندفاع يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة وكذا الحال فى قوله ان خرجت الاباذنى لان اليمين فيه للمنع فكانه قال لاتخرجى الاباذنى فان قيل ان ثبوت المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولاعموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يعم بوقوعه فى سياق النفى اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف والمحذوف كالمذكور فيعم بوقوعه فى سياق النفى فصار لاتخرج الاباذنى من قبيل لا آكل اكلا لامن قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لثبوته ضرورة ولان المراد هى الماهية من حيث هى لا الفرد بخلاف اكلا لانه للمفرد لكونه مذكورا صريحا فيعم فى سياق النفى (قوله اذ لايمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار بعينه فى لاتخرج الاباذنى مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لاعلى الغاية قلنا نعم الاان هناك مايقتضى تقرير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقته بخلاف مانحن فيه اذليس ههنا مايقتضى ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لايصلح لذلك لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فجعل الابمعنى حتى للمناسبة التى ذكرها الشارح فان قيل لما صير الى المجاز فليجعل المستثنى منقطعا اجيب بان جعله بمعنى حتى اقرب الى الحقيقة وهى الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها ماجزأ اوما يلاقى آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فليحمل الاستثناء فى كل ماتعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لاعلى المنقطع اصلا لكونها اقرب الى الحقيقة مع انهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحمل على الغاية فيما امكن جعل مابعد الاغاية لماقبلها كما فيما نحن فيه والافيحمل على المنقطع كما فى نحو جاءنى القوم الاحمارا فان قيل قد صرحوا فى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الاان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط فى الدخول ولو استلزم سقوط الباء

سقوط

ان يكون على حذف الباء اى الاباان اذن وهو ان يكون على حذف الباء وحذف حرف الجر مع ان وأن شائع كثير وعند تعارض الوجهين فيصير بمنزلة الاباذنى وحذف حرف الجر مع يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ورد بان قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لايعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا الاتخرج الاخروجا ملصقا بان آذن لك لايبقى اختلال اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى آخر آيتان اوفى جانب حديث وفى آخر حديثان لاتترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولايقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا (والاستعانة) اى طلب الحال فى الحديث المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم (فتدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان) فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات

سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب بانا لانسلم ان تكرار الاذن من لفظ الاان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى (قوله المصدر قد يقع حينا) اى ظرفا يعنى ان ان مع الفعل فى معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هنالك وجها ثالثا) هذا الوجه قاله الفرآء فانه قال أن مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله فى لاتخرج الاان اذن الابصلة فوجب تقدير الصلة وهى الباء واجيب بانا لانسلم ان المصدر يحتاج فى الاتصال الى صلة ولو سلم فلا نسلم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ملصقا ولو سلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة الى الالصاق) قيل ان الالصاق معنى لايفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق لكون الملصق به تبعا للملصق بمنزلة الآلة فتدخل فى الاثمان التى بمنزلة الآلات (قوله وجود المبيع) اى فى ملكه لافى مجلس العقد (قوله والعبد رأس المال) اى الثمن لان رأس المال هو الثمن فى السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكر فى السلم هو المبيع لايجوز الاستبدال فيه شركة اوتولية اوهبة قبل القبض وكذا لايجوز التصرف فى رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض فى المجلس لم يجز التصرف فيه قبل القبض لانه يفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لاتأخذ الاسلمك اورأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعا حيث لم يجوز اخذ غيرهما بدلا منهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لايجوز فيه تفويت القبض بالتمليك اوالابرآء كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض ليس على ماينبغى لاشعاره جواز الاستبدال فى رأس المال قبل القبض مع انه لايجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكر لايجوز استبداله قبل القبض فى عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه فى الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فيه فى تلك الصورة لكونه ثمنا نقل عنه قوله بعت كرا بهذا العبد سلم يرد عليه ان هذا التوجيه يزاحمه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا كما اعتبر اشتريت مائة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان فى هذا التوجيه عملا بحقيقة الشرآء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فما ذكره فى الكتاب بناء على تسليم كونه سلما (قوله فلايجب الاستيعاب فى مسح الرأس) ذهب الشافعى الى ان المفروض فيه اقل مايطلق عليه المسح ولو شعرة لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بادنى ماينطلق عليه اسمه

والا الشرط وجود المبيع لصحة البيع لاوجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البائع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرآئطه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلات بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التى من شأنها عدم الاستيعاب (فلايجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم

قلنا لو كان كذا لفعله عليه السلام ولو مرة فى العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يفعل مادون الناصية قطعا وليس فى الشرع واجب لم يفعله الشارع فى مدة عمره قصدا ولم يعلمه بل ان ما فعله داخل فى ضمن السنة اى الربع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شعرة الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلا بان الاية مجملة بينها حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية التيمم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث محمول على الاستحباب جمعا بين الدليلين والقياس ليس بشئ اذ لا قياس بين الاصل والبدل ولو سلم فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء فلهذا ذهب اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم لان الباء قد تدخل على الآلة نحو مسحت الحائط بيدى فتكون لاستيعاب المحل لا الآلة وقد تدخل على المحل كما فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فتكون لاستيعاب الالة لا المحل والآلة هى اليد وهى غالبا مقدار ربع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء زائدة كما روى عن مالك فيكون المعنى وامسحوا رؤسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقته هو الالصاق وقد امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة لثبوت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان تكون للتبعيض كما روى عن الشافعى فيفيد جواز الاقل من الربع اجيب بان جعله للتبعيض يفضى الى الترادف والاشتراك اما الترادف فبكلمة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك فلانها موضوعة للالصاق فلو كانت حقيقة فى التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثابت فى اللغة (قوله فان الوجه اسم للكل) هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفا باللام واللام اما للعهد او للحقيقة او للاستغراق او زائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء ولا الى الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون فى الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ما ثمة معهود اصلا والثانى يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن (قوله ولانه اه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل (قوله وعلى للاستعلاء) وفى المغنى الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو او أجد على النار هدى وقد

ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (فى التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيمم (خلف عن المتوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصفن للتخفيف ولا شك ان (كل تنصيف يقتضى بقاء الباقى على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى للاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا (و لان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للوجوب)

يكون الاستعلاء معنويا نحو قولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض والاول حقيقى والثانى مجازى وكذا المعنوى ايضا مجازى على طريق التشبيه كما فى الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كانها راكبة عليه واليه اشار بقوله ولان الواجب مستعل على من عليه لكن الظاهر ان يقول ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعى) ولعله اشارة الى ما قال فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام فى قول الرجل لفلان على الف درهم وقال شراحه ان المعانى الاول اعنى وقوع الشئ على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه معانى لغويات وقوله فصار موضوعا للايجاب والالزام اراد به وضع اهل اللغة (قوله دين) وانما صار دينا لان الالزام والايجاب الكامل انما هو فى الدين والاصل فى الشئ الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فحينئذ لا يصير دينا بل يحمل على وجوب الحفظ لان على يحتملها لما فيه من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب الاصلى لكون اللفظ محكما حينئذ فى الوديعة بذكر لفظها (قوله صلة) اى زائدة (قوله لا ينافى شرطية مدخولها) فيه انا سلمنا انه لا ينافى الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق الكلام نفسه والفرض كونها منفهمة من على حيث قال اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه انسب باللزوم والوجوب الذى وضع له على فى الشرع (قوله فتحمل على العوض بالاتفاق) فلو قال بعتك على الف درهم او آجرتك او انكحتك على الف درهم كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها لما فيها من القمار واللزوم يناسب الالصاق فان الشئ متى لزم شيأ التصق به استعير للالصاق تصحيحا للكلام العاقل (قوله يجب ثلث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق بائنا لكونه طلاقا على مال كما لو قالت طلقنى بالف درهم فطلقها واحدة (قوله ولا شئ عنده) فيكون الطلاق رجعيا (قوله لان اجزآء الشرط اه) اعلم ان دليل ابى حنيفة موقوف على ثلاث مقدمات احداها ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مع مقابله مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيتها ان اجزآء العوض تتوزع على اجزآء المعوض بالاتفاق واجزآء الشرط لا تتوزع على اجزآء المشروط بالاتفاق وثالثتها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقربهما اذا عرفت هذا فكلمة

بالوضع الشرعى (فعلى الف) اى اذا كان على للوجوب شرعا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا وصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (فى الشرط) اى فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو) قوله تعالى (يبايعنك على ان لا يشركن) بالله شيأ اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء فى انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافى شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب تستعمل (فى العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن فى معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابى حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما فى المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان

على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب فى الشرع والمعاوضة مقابلة وليس بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما مر فى المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية فلان بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر فى المقدمة الاولى من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية لما مر فى المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من اللزوم لما بين الشرط والجزآء من اللزوم بخلاف الالصاق الذى هو معنى الباء فانه ليس فى معنى اللزوم بل غايته انه يناسبه اللزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طلقنى ثلاثا طلبا منها التعليق المال بشرط الثلاث اى يكون الثلاث شرطا للزوم المال عليها فكانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها شئ ويكون الطلاق رجعيا لان اجزآء الشرط لا تنقسم على اجزآء المشروط لما مر فى المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء بما ذكره سابقا من انها لم تحمل على معنى الباء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط ثم فى قوله فلو انقسم اجزآء الشرط على اجزآء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة فى صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذى هو مجموع الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزآء المشروط وهو الطلاق الثلاث والا فتقدم جزء المشروط لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم فوت المعاقبة وكلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما الثانية فلان مجموع الالف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من الثلاث قال فى الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلم يلزم المال موافقا لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى مذهب البصريين من ان من لابتدآء الغاية فى غير الزمان سوآء كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل فى الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر فى المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها فى الزمان ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يوم وبقوله تعالى نودى للصلاة من

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (فى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزآء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزآء الشرط لا تنقسم على اجزآء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حيث يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة كل جزء من العوض كالمتضايفين ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بطريق المعاقبة وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة فلو انقسم اجزآء الشرط على اجزآء المشروط لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلا لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق المعاقبة (ومن لابتدآء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لا منع من مثل قولك نمت من اول الليل الى آخره وصمت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال فى الفرق بين من الابتدآئية والتبعيضية ان من الابتدآئية تعرف بان يحسن فى مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بان يكون هنالك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيأ وقال المبرد والزمخشرى ان اصل من البعضية ابتدآء الغاية لان الدراهم فى قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله وليس لها ابتدآء وانتهاء) والالزم ان لا يكون ما فرضناه غاية غاية او تجزى ما لا يتجزى (قوله لاسم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لا نسلم ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان ضد الشئ لا يكون جزأ منه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا فى حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما فى الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه الا يرى ان البياض والسواد ضدا البلقة مع ان كلا منهما جزء منها واما حمل قولهم كلمة من لابتدآء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتدآء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية فى معناها الحقيقى وهى جنس والابتدآء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اى زآئدة) قال فى المغنى ان من تأتى على خمسة عشر وجها الرابع عشر منها التنصيص على العموم وهى الزآئدة فى نحو ما جاءنى من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة ولهذا يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر توكيد العموم وهى الزآئدة فى نحو ما جاءنى من احد او من ديار فان احدا وديارا صيغتا عموم وشرط فى زيادتها فى النوعين تقدم نهى او نفى او استفهام بهل او يكون مجرورها نكرة او يكون مجرورها فاعلا او مفعولا به او مبتدأ والتحقيق ان مجرور من المزيدة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار كان من لاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى الابتدآئية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المتناهى وهو الواحد وترك الجانب الآخر الذى لا يتناهى لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءنى

وليس لها ابتدآء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض) وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها التبعيض دفعا للاشتراك وردبا طباق أئمة اللغة على انها حقيقة فى ابتدآء الغاية ولو قيل انها فى العرف الغالب الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتدآء لم يبعد (والبيان) نحو فلان كما فى على عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامره (و) تستعمل (صلة) اى زآئدة نحو ما جاءنى من رجل بخلاف ما جاءنى من احد لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سوآء كان جزأ منه اولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و) الثانى نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا يتناهى اما اذا قلت ما جاءنى رجل من غير من فيحتمل
عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاءنى رجل واحد بل جاءنى رجلان او اكثر
وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى
باسقاطها لان النكرة فى سياق النفى تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتنصيص
عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من
حينئذ لمجرد التأكيد لا للتنصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءنى احد
وما جاءنى من احد سوآء فى التنصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من
كلام الشارح ان من الاستغراقية كما فى ما جاءنى من رجل ليست بزآئدة كما صرح
به فى حاشيته نقل عنه فى تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق اى
فى الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونها زآئدة انتهى لكن الحق كونها زآئدة
كما فى الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها زآئدة فى نحو ما جاءنى من احد
بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جارى بعينه فى نحو ما جاءنى من رجل (قوله
اما عند الاطلاق) يعنى ان وضعها المطلق الغاية واما فى الاستعمال فللدلالة على
ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلنا ان المتكلم حينئذ لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
الدلالة والممتنع هو الجمع فى الارادة لا فى الدلالة (قوله وحتى للغاية) اى
للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية فان
الغاية فيه بمعنى المسافة كما فى قولهم الى لانتهاء الغاية من لابتدآء الغاية
اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استئناف فالاول
يجيء بمعنى الى وبمعنى كى ولا يجر بمعنى كى الا مصدرا مأوّلا اى الفعل المنتصب
بعدها بان المضمرة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة
والتى بمعنى الى تجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهى مثل الجارة فى معنى الغاية ولا تكون بمعنى
كى ويجب ان يكون المجرور فيهما موقتا لانها للتحديد والتحديد بالمجهول لا يفيد
وان يكون ما قبلهما من ذى اجزآء الا ان ذلك يجب اظهاره فى العاطفة نحو
قدم الحجاج حتى المشاة ولا يجب فى الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو نمت حتى
الصباح اى نمت البارحة وتفترقان بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزأ
لما قبلها وداخلا فى حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كجزئه بالاختلاط نحو
ضربت السادات حتى عبيدهم او كجزء لما دل عليه ما قبلها كما فى قوله

التى

اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة)
يتبع ما بعدها لما قبلها فى الاعراب (بلا سقوط
معنى الغاية) لان الاصل هى الجارة
والعاطفة فرع عليها

التى الصحيفة كى يخفف رحله * والزاد حتى نعله ألقاها

عند من قال ان نعله عطف على الصحيفة لان معنى التى الصحيفة التى جميع ما معه
واما الجارة فالاكثرون على تجويز كون ما بعدها متصلا بآخر اجزآء ما قبلها
نحو نمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزأ
منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السيرافى يجب ان يكون
ما بعدها جزأ لما قبلها كما فى العاطفة واما حتى الابتدآئية وهى الداخلة على
الجمل الاستئنافية اسمية او فعلية ففى الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدر الخبر الذى يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفى الفعلية قد تدخل على المضارع كقرآءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع
وحتى تكل بالرفع فى قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اى سرت وتكل من الكلال والغزى جمع غاز ويقدن من القود وارسان
جمع رسن ففى هذا البيت كلمة حتى فى الموضعين ابتدآئية ففى الاول داخلة على
المضارع وفى الثانى على الاسم وانما دخل عليها الواو لكونها ابتدآئية لا عاطفة
والشارح مثل لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدن خبره لاتفاقهم فيه بخلاف حتى فى حتى تكل فانهم اختلفوا فيه فمنهم
من جعلها جارة على رواية النصب فى تكل باضمار ان ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدآئية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد
فى حتى الابتدآئية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها سوآء دخلت على الفعل
او على الاسم لان الاتصال اللفظى لما زال بسبب استئناف الكلام شرط فيها
السببية التى هى موجبة للاتصال المعنوى فان السبب متصل بالمسبب معنى
حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظى ففى قول امرئ القيس ان سيره بهم
سبب لكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لما ذكر
دخول حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتدآئية اراد ان يذكر دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدآئية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدآئية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فهذا يستقيم فى الجارة
لا الابتدآئية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتمل
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء والا فتحمل على معنى كى مجازا ان صلح الصدر

(فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب
(كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه
افضل) الاجزاء (او اخس) الاجزاء
فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند (و) يجب
ايضا (انقضاء الحكم شيأ فشيأ) اى انقضاء
متدرجا بان ينقضى من الجزء الاول الى
الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى
المعطوف) الذى هو الافضل او الاخس
(لكن) لا بحسب الواقع بل (بالاعتبار) اى
بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم فى الواقع بالمعطوف اولا كما فى قولك
مات كل اب لى حتى آدم عليه السلام او فى
الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء
(و) قد تكون (ابتدآئية معها) اى مع
رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدا
مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند
خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف
عليها كما فى قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

للسببية والا فتكون للعطف المحض مجازا وكونها للعطف مما انكره اهل العربية وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب فان قيل قد ذكر في المغني والرضي كون حتى الداخلة على الفعل للعطف فكيف يصح انكار اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح والصحيح انها في المثال الذي ذكروه ابتدائية لا عاطفة (قوله اما عند الاطلاق فالاكثر اه) اي عند الاستعمال يعني ان الاطلاق ههنا بمعنى الاستعمال لا بمعنى المجرد عن القرينة كما ظن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب الوضع مع قطع النظر عن دخول ما بعدها فيما قبلها وعدم دخوله واما عند الاستعمال فالاكثر اي اكثر استعمالها للدخول (قوله فيجب كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه اه) وفي التلويح هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر انتهى فان قيل ان الغاية لا تقتضي الجزئية بخصوصها كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله يجب كون المعطوف جزأ اجيب بان الغاية لما كانت مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى اعني الجزئية او كونه ملاقيا لآخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة في الامر الثاني باعتبار ان خروجها من اصلها اعني كونها للغاية اقتضى ان لا تستعمل في اخفى معنييها اعني الامر الثاني تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه (قوله ان احتمل الصدر الامتداد اه) يعني ان احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء علامة يعرف بها كون حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو قاتلوا يحتمل الامتداد لان المقاتلة تمتد يوما فصاعدا وقبول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى في الثانية بمعنى لام كي قلنا ان آخر الكلام في هذه الاية لا يصلح الانتهاء اليه اذ القتال واجب مع عدم الفتنة ايضا فانهم وان لم يبدأونا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على معنى لام كي هذا اذا فسر الفتنة بالمحاربة واذا فسر بالشرك تكون حتى للغاية كما في الكشاف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال في الكشف ان حمل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية والصدر سببا تجعل للغاية ايضا كقوله ان لم اضربك

حتى

(اومقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء (فبمعنى كي للسببية) للفعل الواقع بعد حتى (ان صلح الصدر للسببية) بان يكون مقصودا فان جزاء الشيء ومسببه يكون منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى من غير دلالة على غاية (فللعطف المحض) او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب

حتى تصبح فعبدي حر انتهى فعلم منه ان في الحمل على المجازاة شرطين كما في الحمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كي لا للغاية) وههنا بحث يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون المغيا ممتدا وان يكون ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافأة الفعل وهو لا يكافئ نفسه فان تعذر ذلك تحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان كف قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر مطلقا انتهى فعلم من قوله وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا اه ان كون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي فحينئذ لا يصح تمثيله بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام سبب لادخال الله تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه بمعنى كي وان لم نعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله او لا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لا بد في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالمنع ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك عن محمد وهو ممن اخذ عنه اللغة (قوله واوله صاحب الكشف) اي اول قول فخر الاسلام واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انها استعيرت لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم دون الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت باليوم او لا فان وقت به بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلواتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (في اليمين فشرط البر في) صورة كونها الافادة (الغاية وجودها) اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (في) صورة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب او لا (و) شرط البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصبح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

اومتراخيا اذالم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر (قوله فشرط البر اه) هذا ماجعله صاحب الذخيرة حكم حتى فى الصور الثلاث على ماذكرناه (قوله لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة بالضرب يعنى ان شرط البر فى هذه الصورة هو الضرب المنتهى الى الغاية المذكورة وقد انتفى ذلك فيحنث فان قيل ان شرط البر متصور فى الزمان الثانى وان انتفى فى الحال فانعقاد اليمين باق على حاله فلماذا يحنث فى الحال اجيب عنه بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته فى الحال على ماهو العادة فيتقيد به وفيه بحث لان هذا حكم يمين الفور ولانسلم ان مانحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا فى الزمان الثانى ولكن تصور الشرط لايستلزم وجود المشروط وماهو الموجب للحنث وهو ترك الضرب قبل الغاية موجود والموجب لايتخلف عن موجبه فان قيل لانسلم انه علة تامة حتى يكون موجبه قلنا المراد بالموجب هو المقتضى السالم عن المانع وقد وجد ذلك وماذكرتم موهوم لايصلح مانعا لان الاصل عدم مايحدث (قوله فاذا اتى بر) لوجود شرط البر وهو وجود مايصلح سببا اعنى اتيان المتكلم (قوله للاحسان) اى تغدية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغدية المخاطب سبب داع الى الاتيان فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الاتيان من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجى (قوله ان لم آتك حتى اتغد عندك) بحذف الالف فى آخر اتغد لانه معطوف على المجزوم فيكون مجزوما ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اى التغدى من غداء الغير عند الاباحة احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة باعثة على العداوة وهذا دليل عدم كونها غاية فى المثال المذكور وقوله ولايصلح اتيانه اه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة (قوله واورد عليه اه) واجاب عنه صاحب الكشف بان ظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى كلام فخر الاسلام فى اليوم كما كانت موضوعة كذلك فى اصول شمس الائمة ونسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغد اى على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اى عن اليوم فقد بر وان لم يتغد فى اليوم اصلا حنث وانما يرد عليه ذلك الاشكال ان لو اجرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط من قلم الكاتب ولم يلتفت له الشارح لبعده والا لسقط الامن من الكتب لامكان هذا الاحتمال واجاب عنه فى بعض الحواشى بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ

وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى تغدينى فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والاحنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدى كذا ان لم آتك حتى اتغد عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلايصلح غاية للاتيان ولايصلح اتيانه سببا لفعله ولافعله جزاء للاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلامعنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه

اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده فى الكشف بان صحته غير معلومة (قوله وجواز التأخير بعذر) فعل هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر ولم ار من قيده بذلك (قوله كما فى الفاء) فان الفاء تفيد التعقيب لكنه فى كل شئ بحسبه الاترى انه يقال تزوج فلان فولدله اذا لم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم فى البصرة ولابين البلدين فهذه المدة متطاولة لاتنافى التعقيب على مافى المغنى فتأخير التغدى بعذر فيما نحن فيه لاينافى التعقيب المدلول عليه بالفاء بعد ان تغدى عقيب زوال العذر ومن هنا سقط ماقيل فى كلام فخر الاسلام انه اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد لم يوجد شرط البر وهو التغدى عقيب الاتيان على ماهو معنى الفاء فكيف يصح فقد بر (قوله وقد مر معناه) اى معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه اه) اعلم ان الى تستعمل لانتهاء غايتى الزمان والمكان بلاخلاف فاذا دخلت فى الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لااكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤبدة ونحو آجرت هذه الدار الى شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما فى المثال المذكور فان كلا من عدم التكلم والايجار قابل للتوقيت فعلى هذا يكون الى فى نحو بعت الى شهر لتوقيت التاجيل المقدر فى الكلام لالتأخير البيع المذكور والالفسد الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لايمكن حملها على التوقيت على ماسيأتى فتحمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لايكون الشئ ثابتا فى الحال مع وجود مايوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولاها لكان ثابتا فى الحال ايضا كما فى قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شئ من التنجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التنجيز طلقت فى الحال ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لايقبل التوقيت لانه ممالايمتد فيقع فى الحال ويلغو التوقيت وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يحتمل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى التأخير فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لالتأخير الطلاق قلنا ليس الكلام فى توقيت التأخير المقدر بل فى صدر الكلام اوفيما دل

ورد بانه كلام لاثبت له فقيل محمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بعذر لابعذر تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه (فيحمل) الى (عليه) اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية (كأجلت) مالى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها (تعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (يحمل) الى (على تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمله) اى الصدر التأخير (كانت طالق الى شهر) ولاينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لايقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقع
الطلاق فى الحال كما فى الصورة الاولى مستدلا بان الى للتأجيل او للتوقيت وكل
منهما صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم يلغو الوصف لان
الطلاق لا يقبله فصار كما لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى مضى الشهر لان الى كما يدخل
فى الشئ لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لا الى وقوعه
كيلا يكون ابطالا له كما ابطله زفر فيتأخر الوقوع فى ضمن الايقاع ايضا والحاصل
ان زفر ابطل الى واعمل العلة منجزا واصحابنا اعملوا كلا منهما وهو اولى من
الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تأجل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يقبله كوقوع
الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان
الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من
وجود موصوفها فمسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وان اراد
ان مطلق الصفة يقتضى وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم يلغو الوصف
ان اراد ان الوصف يلغو بعد وجوده فباطل وان اراد انه يلغو ابتداء فلا وجه
له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان
تناولها) اعلم ان فى الى خمسة مذاهب الاول انها لا تفيد الا انتهاء غاية الزمان
او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها او عدم
دخوله والمرجع فى الدخول وعدمه الى القرينة ففى نحو سرت من البصرة
الى الكوفة تدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة
فى السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل فى السير ويجوز ان
يتوغل السير فى الكوفة كلها فحينئذ تدخل الكوفة فى السير لكن يمتنع مجاوزة
السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال فى الدخول على الزمان
مثل الشهر والثانى دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث
عكسه كما فى المرافق فان دخولها فى حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعنى ان كان ما بعدها من
جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو المذهب الاول وما ذكره

المصنف

(ثم ان تناولها) اى صدر الكلام الغاية
(تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سوآء
(قامت) الغاية (بنفسها) اى كانت غاية
بحسب الوجود وقبل التكلم (كرأس السمكة)
فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا)
اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم
دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل
معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هى فيه والا لم تدخل وانما
اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا
الاول لان تعارض الثانى مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك فى الرابع
يوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا
بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت
الخروج يقينا كذا فى التوضيح اقول ان ما عدوه مذهبا خامسا هو المذهب الاول
بعينه على ما يشعر به قوله الى لانتهاء الغاية فيحمل عليه ما امكن ثم قال ان
تناولها تدخل اى ثم كون الى لانتهاء الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل
والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدلولا
عليه بتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان
الدليل على الدخول والخروج فى المذهب الاول اعم من التناول وعدمه
وفى الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشئ (قوله كالمرافق) لما كان
المختار عند الاكثرين وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى
اختلفوا فى طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق
الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بتمامها الى وقت البيان
وجعل الى بمعنى مع لا يدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التنصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ماعداه فلا يصلح بيانا ولو اخرج كان
لمفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول
وعدمه فجعل داخلا فى الوجوب احتياطا ولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمى الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا ولانه صار مجملا وقد ادار
النبى عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له فعلا وبعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد
فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماورآءها لا لمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل
اسقاط ماورآء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابط الى المرافق فتخرج عن
الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل ولا يخفى ان الاوجه هو الوجه الاول وهو
الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم فى التيمم وقد جعلت المرافق
غاية لها فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان
ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماورآءها)
اى ورآء الغاية (ان كان) ورآءها (شئ)
كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس ورآءه شئ
(لان) الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا
حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى
خروجها عنه ولا شك ان (الخروج) الذى هو
ضد الدخول القطعى (لا يثبت بالشك والا)
اى وان لم يتناول الصدر الغاية (فلا تدخل)
الغاية تحت المغيا سوآء (قامت) الغاية
(بنفسها كحائط البستان) فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب
الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) فى قوله
تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فان الصيام
لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى
الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد
جعل الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) الى
اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم)
الى الغاية لا دخولها فى المغيا (لان) الغاية
قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا
دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولا شك
ان (الدخول) الذى هو ضد الخروج القطعى
(لا يثبت بالشك).

تدخل فى حكم الصدر سوآء كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس السمكة او بحسب التكلم كالمرافق وعلى التقديرين تفيد الى اسقاط ماورآءها لامطلقا بل ان كان ورآءها شئ كالمرافق ثم علل الدخول بانه قطعى لان الفرض ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلل الخروج فى صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعى على الفرض والدخول مشكوك فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاولى) اى القاعدة الاولى وهى ان الغاية تدخل فى المغيا ان تناولها الصدر توضيحه ان تناول الصدر انما يقتضى دخول الغاية فى حكم المغيا اذا لم يكن دليل اقوى منه يقتضى خروجها واما اذا وجد ذلك فلا تدخل كما فى المثال المذكور فانه لايخلو من ان يكون فى مقام التحسر بعدم قرآءته باب القياس اوفى مقام الافتخار بقرآءته وكل منهما دليل اقوى من التناول ففى الاول يكون خارجا وفى الثانى يكون داخلا وظهر منه ان الاولى ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من التحسر والافتخار هو الغاية بقرآءته وعدم قرآءته لاذكر المغيا هذا ولما ذكره المصنف وجه ايضا كما علم من تعليله تأمل (قوله لايعتبر الاطلاق ثم التقييد) اى لايعتبر المطلق على اطلاقه ثم يخرج عنه بعض متناولاته بالقيد بل يعتبر مجموع القيد والمقيد بنص واحد لايجاب الحكم فقط لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلابد فى ثبوتهما من النصين والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به الحكمان المتضادان (قوله بان ماذكر) اعنى ان الى لادخال المرافق فى الحكم واسقاط ماورآءها فى صورة التناول (قوله مجموع القيد والمقيد) والمراد بالقيد قوله الى المرافق وبالمقيد قوله فاغسلوا ايديكم هذا واجيب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب فى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا ان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضى الامام والثانى ان المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه مايغير اوله من الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير (قوله وضعا نوعيا) اشارة الى ماسبق من ان وضع المركبات نوعى لاشخصى (قوله اذا لم يقدر مضاف) اى فى زمان دولة فلان ولايخفى عليك ان

فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسرآء لايتناوله وقد دخل فى المغيا قلنا عن الاول ان ماذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر فى ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا والوقرئ وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لابموجب الى فلا نقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية اواستثناء اوشرط لايعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ماذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانى مفرديه لا انه اعتبار كل منهما منفردا (وفى الظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزمانى للمعانى والمكانى لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم الاثنين وزيد اوجلوسه فى الدار اومجازيين نحو طاب الحال فى دولة فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت فى الكتاب اوزيد فى نعمة وحقيقية كانت الظرفية

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال فى دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البتة ولاحاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور يخصص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا اعنى جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالقدر المختص بالمظروف) يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى (قوله اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية والاولى تركه كما فى سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق فى قوله نويت آخر الوقت حين قال انت طالق فى غد مع انه لايصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق قضاء) اى عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لايصدق قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات فى وحذفه عندهما فكما لايصدق عند حذفها لانه حينئذ لماشابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق فى كله ويتعين الجزء الاول فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ماهو تخفيف عليه فلا يصدقه القاضى لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتى فى الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح فى الحال ويكون فى الكوفة لغوا (قوله لايفيد) اى لايفيد الطلاق فى ذلك المكان اولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل ان يكون من التقييد بالقاف اى لايخصص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق فى الكوفة مثلا طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لايصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا للشئ لابد وان يكون مخصصا والمكان لايصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى جميع الامكنة واتصفت به فى جميعها واذا لم يصلح مخصصا له لايمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا بل تنجيزا انتهى (قوله ولانه موجود) اى ولان المكان موجود بجميع اجزآئه والتعليق لايتصور الا فى امر غير موجود عند التعليق فلا يتصور التعليق بشئ من اجزآء المكان فيكون تنجيزا بخلاف الزمان لان اجزآءه توجد شيأ فشيأ فيصح التعليق بجزء من اجزآئه الآتية الاستقبالية (قوله الا بتقدير فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا فى الحذف اوبطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مرسلا وكذا

كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة المذكورة اواعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد فى البلد والصلاة فى يوم الجمعة فالاقسام اثناعشر (وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود فى لم يشترط بدونه ايضا (فى ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابوحنيفة (بجعة نية الآخر) من بين اثباتها وحذفها (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات الوقت فى نحو صمت هذه السنة يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيأ كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ماقيل عنهما يخالف المروى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان اوفى رمضان فهما سوآء فى الاستيعاب وكذا غدا اوفى غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لاينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها

الحال فى ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اى وضع المصدر موضع الزمان شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير الفعل الذى بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اى مستعارا لمعنى الشرط فيصير شرطا حقيقيا للمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير موثر فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اى عقيبه على ماهو رسم الشرط كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لامقارنا له ولا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه والتقييد بمظروفه فلا يكون بينهما الامقارنة والمقارنة تنافى الشرطية فلا يكون شرطا حقيقة والثانى انه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت فى ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط حقيقة فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لامتأخرا عنه كما فى صورة الشرط حقيقة (قوله اى ولكون الفعل الذى اه) شروع فى تفريع مسائل الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق بها متعارف) اختلفوا فى ان تقييد الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله او فى مشيئة الله هل هو تعليق او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه من الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به شئ من المعلق كما لو علقه بمشيئة غائب عن البصر من الجن والملائكة ولهذا يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعليق بها متعارف الى مذهب ابى يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وقوله كما فى العباد قيد للنفى وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تمليك لفلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا تعليق بما لا يوقف عليه ولهما ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق للوصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما اعتبرا المعنى وثمرة الخلاف فى مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يات بالفاء مثل ان شاء

اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لاترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (وتقيد) فى اذا دخلت (فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا (الا بتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك الدار بمعنى وقت دخولك فانه شائع على وضع المصدر موضع الزمان (شرطا) الفعل الذى بمعنى الوقت (فيصير) حقيقة لان كلا منهما ليس بموثر ويتعلق الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى كونه كالشرط هو (الاصح) اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لامقارنا له كما سبق (اذ لا معاقبة) بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الامقارنة وهو ينافى الشرطية (و) اذا (لاتطلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون الفعل الذى بمعنى الوقت بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله (لاتطلق بانت طالق فى مشيئة الله)

الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لا فرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطالا ويقع عند ابى يوسف لعدم الفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تنجيزا ومنها اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت زيدا ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للقرب عند ابى يوسف كسائر الشروط وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق وعبدى حر ان شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند ابى يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما جميعا ومنها انه يمين عنده لا عندهما وهذا الخلاف جار بعينه فى قوله انت طالق بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بها شئ ايضا لانه اما ابطال او تعليق بما لا يوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشأ الله اما ابطال او تعليق وعلى التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار فى شرح الطحاوى انه ابطال وكذا فى النوازل حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان بوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى ويوافقه ما ذكره فى المنتقى انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق ابدا بهذا اليمين فان قيل قد ذكر فى المنتقى بعد هذه المسئلة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله فى اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم فى اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان هذه المسئلة مخالفة لما فى النوازل وما يوافقه وعلى كلام النوازل وما يوافقه يدل فى صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثانى اصلا وابدا وكلام المنتقى يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد (وتطلق بفى) اى بقوله انت طالق فى (علم الله) اما لان المشهور استعماله فى المعلوم فانت طالق فى معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى (وفى القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشيئة الله او فى ارادته او فى رضاه او محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا فى علم الله فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انها انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضى والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال

من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئته اياهما فلا تقعان ابدا (قوله وتطلق) اى فى الحال لعدم صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق فى معلوم الله تنجيز) اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته قيل والتحقيق انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع فى المستقبل فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى فى الحال كما هو المتبادر من صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه اعم منها كما فى اتصال المشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله ولم يحب (قوله والتعليق بها بحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابى يوسف فهو تعليق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارى بضدها) والا يلزم عجزه (قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف) لما كان بعض الظروف لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس حروف المعانى والحقه بها وذكره عقيبها لانه يعمل الجر كالحروف ولكونها مبنية مثلها وقدم معنى مع لا طلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الملموسة وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعة لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام فى قوله وقبل للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه فى تقدير انت طالق واحدة حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احداهما ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليها اشار فيما سبق بقوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال واليها اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وكذا قوله تعالى قدرناها بالتخفيف والتشديد من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى تعالى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى) انت طالق (واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها اولا (وقبل للتقديم فيقع) طلقة (واحدة فى) قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) (لغيرها) اى لغير الموطوءة اذا قيل هذا الكلام وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت

تحيحا

تصحيحا لكلامه) لانه لو لم تثبت لزم الكذب (قوله فيقعان معا) فصار كانه قال انت طالق ثنتين او قال اوقعت عليك اثنتى طلقتين وفى الاول خلاف الحسن فانه قال اذا قال انت طالق تبين به واحدة لا الى عدة لكونها غير مدخول بها وقوله ثنتين يصادفها وهى اجنبية فلا يقع به شئ (قوله لما ذكر فى قبلها واحدة) يعنى ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها فتكون هى المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس فى وسعه تأخير الاولى جعلت الاولى ايقاعا فى الحال والثانية قبلها فتقترنان فتقعان فى الحال على عكس ما فى قبلها واحدة (قوله لما ذكر فى قبل واحدة) من ان البعدية قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى (قوله فيدل على الحفظ لا اللزوم) لانه فى اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمله فى الجملة) يعنى ان الدين محتمله فى الجملة فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمها) حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما فى كلام فخر الاسلام لان بعضها اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعنى ان ما عدا ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية فى اذا والوقت فى متى (قوله اى لتعليق اه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول بالثانى لكنه ترك فى تفسيره قيدا لا بد من ذكره اعنى فى المستقبل لانه لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى المستقبل لكونه معلوما من قوله وتدخل امرا على خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود دفع لما يتوهم من قوله تدخل امرا معدوما من انها اذا دخلت امرا معدوما لزم ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالمعدوم ليس المعدوم الممتنع (قوله اى مترددين اه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل فى اذا عدم الجزم بلا وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط فى ان باعتبار التردد فيه وفى اذا باعتبار الجزم بانتفاء اللاوقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو فى اعتقاد المتكلم لا فى نفس الامر ولذا لا يقع فى كلام الله الا على طريق الحكاية او على ضرب من التأويل (قوله فى شئ منهما) اى فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء

تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة (وبعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة) لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان وهو اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان (امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصودان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة

لان المنع عن قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط)
اعني عدم تطليقه (قوله الا عنده) اى قبيله على وجه لا يسع فيه انت طالق
ويسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد للايقاع (قوله للفرار) لانه تطليق
في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان
كالتنجيز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال
لعجزه عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا
وقوعه بموته) قال في النوادر لا يقع الطلاق اذا ماتت الزوجة لانها ما لم تمت ففعل
التعليق من الزوج ممكن وانما عجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطليق انتهى واجاب عنه بما حاصله لا نسلم
ان فعل التطليق من الزوج ممكن فيما اذا ماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان
من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيبه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت المرأة
اذ لا يقع الطلاق على الميت واذا لم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولو للمضي لغة) اى لتعليق حصول مضمون
الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فرضا مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي قولك لو دخلت
الدار لعتقت تصير معلقا العتق بدخوله الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا له لان دخول لو على
الماضي وكونه للامتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولا يصح تعليل احدهما
بالآخر فالاولى ان يقول ولانتفاء الثاني لانتفاء الاول ثم دلالته على انتفاء الاول
بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لو عند اهل اللغة لامتناع الثاني
لامتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيا او احدهما اثباتا والآخر نفيا فامتناع النفي
اثبات وامتناع الاثبات نفي ففي نحو لو لم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام
لامتناع عدم الاتيان فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه بان
الشرط اما سبب للجزاء او ملزوم له وعلى التقديرين لا يلزم من انتفاء السبب والملزوم
انتفاء المسبب واللازم لان المسبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل
من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما في قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه سيق ليستدل بامتناع الفساد على
امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء الفساد

اى

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده
لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت
الزوج الموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفي
موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله
وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط
امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة
التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال
الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا
وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان
التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق
بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل
يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من
حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
(ولو للمضي) لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء
الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل
فيما مضى ينبغي ان لا يعتق

اى خروجه عن هذا النظام وفناؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
ما قال المنطقيون ان رفع التالي يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
التالي فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بانه ليس
معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء
المسبب او اللازم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو
بسبب انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهداكم ان انتفاء الهداية
انما هو بسبب انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة
انتفاء الجزاء في الخارج هي انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء
الجزاء ما هي واما المنطقيون فقد جعلوا لو وان ونحوهما اداة للتلازم دالة على
لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء
الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
في الخارج ما هي لانهم يستعملونها في القياسات لاكتساب التصديقات والعلم
بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح في نحو قوله عليه السلام
نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
لان نفي النفي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب
بان لو قد تستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد
المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض
ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
لو اهنتني لاثنيت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان
ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات
الله ونحو لو لم تكرمني لاثنيت عليك ففي هذه الامثلة اذا دعا لزوم وجود الجزاء
لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
الاولى وهذا ما قال في المغني ان لو قد يراد به تقرير الجواب وجد الشرط او فقد
ولكنه مع فقده اولى وذلك كما في لو لم يخف الله لم يعصه في خبر صهيب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوزان يحمل لو لم يخف الله لم يعصه على قاعدة اهل اللغة بناء على ان الجزآء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لا مطلق عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا منفيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر فى مفهوم الجزآء وانما جيء ذلك من قبل ذكر الشرط والا لكان تقييده بالشرط تكرارا فى مثل لو جئتنى لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجيء ونعلم قطعا ان المنفى فى قولنا لو جئتنى لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجيء وليس كل ماله دخل فى لزوم شيء لشيء او ثبوته له يجب ان يكون ملاحظا فى العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء فالجزآء فيما نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزآء على ان يكون انتفاء الاول علة فى الخارج لانتفاء الثانى كما زعمه بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع الشرط وضعا خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزآء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه وان كان اعم منه لا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوى للشرط كما فى المغنى وقيل انها لا تفيد الامتناع اصلا لا امتناع الشرط ولا امتناع الجزآء بل تفيد تعليق الثانى على الاول فى الماضى وهو باطل كما بين فى محله (قوله استعاروه لان كما فى قوله تعالى ولو اعجبك) اقول ههنا بحث لانهم قالوا فى تفسير قوله تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولو اعجبك عطف على مثلها المقدر او الواو للحال والمعنى على التقديرين قل لا يستوى الخبيث والطيب لو لم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبتك وكاف الخطاب لكل واحد من الذين امر النبى عليه السلام بخطابهم وكلتا الجملتين فى موقع الحال من فاعل لا يستوى اى كان عدم استوآء الخبيث والطيب ثابتا فى كل حال سوآء تسرك كثرة الخبيث اولم تسرك كما فى قولك احسن الى فلان ان لم يسؤك وان ساءك اى احسن اليه فى كلا الحالين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلأن يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السر

(و) لكن الفقهاء (استعاروه لان) كما فى قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه فى قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولا نص عنهما (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا (لا الفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد (لا تطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله

واذا تكون كريهة ادعى لها

واذا يحاس الحيس يدعى جندب

(و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى

واذا تصبك خصاصة فتجمل

(وهو مختاره) اى ابى حنيفة قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفرآء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصيتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان هو رد المواهب وحط المراتب حتى كأنه لاشك فى اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها فيجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان

يدور ما فى لو وان الوصليتين من المبالغة والتأكيد وجواب لو فى هذه الاية اما ماقبلها او محذوف بقرينة ماقبلها هذا ماذكروه فى تفسير الاية فظهر منه ان لو فى هذه الاية وصلية لا شرطية فلا يناسب تفريع قوله فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لانه انما يتمشى على تقدير كون لو للشرط فى المستقبل فالاولى ان يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لم يقع حتى تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما فى قوله تعالى ولو اعجبك وانكر ابن الحاجب كونها مستعارة لان وقال لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع ان وكذلك انكره ابن مالك وقال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا للو مستقبلا فى نفسه او مقيدا بمستقبل وذلك لا ينافى امتناعه فيما مضى لامتناع غيره ولا يخرج لو عما عهد فيها من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعنى ان هذه مستعارة للو (قوله لا يقع حتى تدخل) فانها لتعليق الطلاق للدخول فى المستقبل (قوله على امتناع الشيء لوجود غيره) يعنى لامتناع الثانى لوجود الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثانى لا ان وجوده دليل على امتناع الثانى نحو لولا على لهلك عمر فان معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزآء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك على معنى انى عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولولا فى قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثانى بوجود الاول كما فى لولا على لهلك عمر تقديره لولا مخافة ان اشق على امتى لامرتهم وقد يجيء لولا للتحضيض والعرض فيدخل على المضارع او ما فى تاويله نحو لولا تستغفرون الله ولولا اخرتنى الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يجيء للتوبيخ ايضا فيدخل على الماضى (قوله ما يترتب عليه) اعنى الجزآء (قوله للظرف) اى لوقت حصول مضمون ما دخل عليه (قوله بحيث لا مجازاة) اى لا جزآء له لانه للظرف فقط فلا جزآء له ومقصوده نفى كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهانى فاستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولا جزم للمضارع) لان الجزم من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريهة) الكريهة الحرب والحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اتخذه وجندب علم شخص (قوله فيجاب) عطف على يرد (قوله وههنا ان تحققت اه)

فان قيل ان لم تحقق يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا ان المجاز خير من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) ومن هذا القبيل والنجم اذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وانما جرد عن معنى الشرط اذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جوابا في المعنى كما في قولك آتيك اذا اتيتني فيكون التقدير اذا يغشى الليل واذا يهوى النجم اقسمت وهذا ممتنع لوجهين احدهما ان القسم انشائي لا يقبل التعليق والثاني ان جواب الشرطية خبري فلا يدل عليه الانشاء لتباين حقيقتهما واما ما في التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغي لانه يشعر جواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت انها غير جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا مذهب الجمهور فانهم ذهبوا الى ان اذا لا تخرج عن الظرفية خلافا لابي الحسن فانه قال قد تخلو اذا عن معنى الظرفية فان اذا في حتى اذا جاؤها مجرور بحتى بلا معنى الظرفية وفي اذا وقعت الواقعة الاية ان اذا الاولى مبتدأ والثانية خبر وخافضة رافعة حالان واجاب الجمهور بان حتى في حتى اذا جاؤها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له واما اذا وقعت الواقعة فاذا الثانية بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يجزموا به المضارع) يعني انه لو جعل لكمال الشرط يجزم به المضارع ففيه اشارة الى ان العامل في الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السيرافي لاقتضائها الفعلين معا وربط احدهما بالاخر فصار كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر وباب ظننت في الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد الى ان كلمة الشرط تعمل في الشرط وهما معا يعملان في الجزاء وقال الاخفش ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجر بالجوار (قوله الابهام اللازم للشرط) وجه اللزوم ان كلمات الشرط غير ان انما تجزم لتضمنها معنى ان الموضوعة للابهام فلا تستعمل في المعلوم المتيقن (قوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف) فيه ان منشأ السؤال استعماله في الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف كما صرح به آنفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك ان يقال انه لم يستعمل الا في الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرده المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة وانما يلزم في الدلالة وذا جائز ونظير هذا سبق في حتى ايضا وقد اجيب عنه بوجهين آخرين

(و) اذا (عند البصريين) موضوع (الظرف) يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا

(وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهما) اي الامامين (ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده) اي عند ابي حنيفة (ما لم يمت احدهما) اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فاذا حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما في فرع) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تمحضه للمجازاة) فان حصول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملا كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) فرع على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اي اذا لزم معنى الوقت اي لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الا على خطر) اي متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله

متى تأته تعشو الى ضوء ناره
تجد خير نار عندها خير موقد

(وانت طالق متى شئت لم يقتصر) على المجلس وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام (خاتمة) سمى المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات ختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع

احدهما بمنع بطلان اللازم بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو باعتبار التنافي بينهما ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا والثاني انه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الجواب والشرط استعمال الجزء في الكل ولا يخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع بينهما ممتنع مطلقا على المختار واما الثاني فللقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع اسماء الارض ولهذا لم يتعرضه الشارح (قوله كونه للظرف فقط قولهما) يعني ان اذا مثل متى عندهما في انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب البصريين وعند ابي حنيفة مثل ان في التمحض للشرطية كما هو مذهب الكوفيين ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادنى سكوت كما في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه فحملا اذا في هذا المثال على متى كما حمل عليه بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت فانه مثل طلقي نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس وحمل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج الى الفرق بين اذا لم اطلقك انت طالق وبين طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس فالفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فجعله في الاول للشرط والاصل في التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجعله في الثاني للظرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) اي لا يقع في الحال بسبب الشك فيه (قوله انها صلة) اي زائدة (قوله فان كلا منهما) اي من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأته تعشو) يقال عشوت اليه نظرت اليه ببصر ضعيف وهو في محل النصب على الحال والمعنى متى تأته ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التي توقد للاضياف ترى ناره خير نار عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح (قوله غير داخل في نوع ما سبق) فان قيل ان كيف قد يجيء للشرط فيكون داخلا في كلمات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الاتية لا مطلقا (قوله كيف للسؤال عن الحال) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا فحينئذ يقتضي فعلين متفقي اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثاني ان يكون استفهاما وهو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون في يد العبد

كالصحة والسقم اذقد يقال كيف زيد بمعنى على اى حال هو أصحيح ام سقيم وكل
من الصحة والسقم ليس فى يده حتى يصح التعليق بان يقال من الصحة والسقم
بخلاف قوله كيفما تجلس اجلس بالحاق ما فانها تخصها بالشرط فتستعمل
للشرط حينئذ فتعين الثانى فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن
الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما فى كيف زيد بمعنى أصحيح
ام سقيم والا يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما فى قوله
لامرأته المدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حمله على تفويض
الوصف ايضا لغا ذكر كيف عند ابى حنيفة كما فى قول المولى لعبده انت حر
كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون
لتفويض الاصل عندهما كما سيأتى ومنه ظهر الخلل فى كلامه اما اولا فلانه قال
فان استقام فيها والالغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى
جواز هذا الحمل اولا بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض
الى مشيئته اما لانه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها
والا يحمل على تفويض الوصف مجازا والالغا واما ثانيا فلانه بين استقامة السؤال
عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيانا لاستقامة
الحمل على تفويض الوصف ايضا كما فى قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف
شئت فان قيل فحينئذ يجوز ان يكون بيانا الكليهما معا فيصير فى كلامه اشارة الى
جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت يأباه ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ
ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح اه (قوله فجواب ان محذوف) اعنى قوله
يعتبر ذكر كيف (قوله اما لانه تفويض) يعنى ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع
للعتق فى الحال وذكر كيف لغو اذلو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق
او تفويضا لكيفيته للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية
له بعد الوقوع حتى يسأل عنه لانه معنى شرعى ثبت بدون الوصف واما الثانى فلانه
لما لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لانسلم ان لا كيفية له كيف
وانه قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال وبمال ومقيدا بالزمان
المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعانى كيفيات للاعتاق لا للعتق
لانه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية
مخصوصة بعد وقوعه لا ينافى صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

فان معنى كيف زيد على اى حال هو أصحيح
ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض
الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام)
السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب ان
محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال
(لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند
ابى حنيفة (فى) قول المولى له (انت حر
كيف شئت) بلا تفويض الى مشيئته اما لانه
تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله
ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية
له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى
الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له
بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتى من الزمان لا يتوقف على خطاب
الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف
الرجعة والبينونة وكونه واحدة واثنتين
وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها
كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا
(تطلق غير الموطوءة فى) قول الزوج لها
(انت طالق كيف شئت) بلا تفويض
الكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى
مشيئتها فى المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال
الطلاق بعد وقوع اصله فى غير الموطوءة
لانتفاء المحل

مختلفة بل انما يفوضه قبوله بواحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوع
الايقاع فاتصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعا لا اصلا فلا معتبر به ولو سلم فمرادنا
بالكيفية المنفية ههنا هى الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع
وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة فى الشرع لان
العقل مستقل فى دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل
فى كلام الشارح حيث قال اما لانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله
قليل بل الاولى ان يقول اما لانه سؤال عن حال العتق على ما ذكرناه ليكون اشارة
الى نفى الحمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفى الحمل على مجازه (قوله وتطلق
الموطوءة اه) هذا مثال لاستعماله فى تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان
قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغير الموطوءة مثال
لكونه لغوا على اصل ابى حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت
يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم المحل
فيلغو ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس بان تجعلها
بائنة او ثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتهما فذاك
والا فرجعية فان قيل اللفظ صريح فى الرجعى فيقع البتة وان لم ينو الزوج
ولا تأثير لنيته حتى لو نوى البينونة او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعى كما صرح
فى الفروع قلنا هذا فى المنجز لا فى المعلق ونحن فى المعلق (قوله ان لم ينو الزوج)
فان قيل ان المعقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب
ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات اجيب عنه بانه
انما فوض اليها حال الطلاق وهى مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية
الزوج لتعين احدهما ورد بان اختيار المرأة كاف فى التعين بلا حاجة الى نية
الزوج ولهذا قال الرازى والطحاوى ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل
الطلاق بائنا او ثلاثا فى قول ابى حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذى
يجب التعويل عليه ولقائل ان يقول لانسلم وجوب التعويل عليه اذ لا مناسبة
بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين
دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا
ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم اما بلفظ مبين
او من المبهم والاول منتف فتعين الثانى فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
لانسلم الابهام فى الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية
الى مشيئتها فى المجلس (ان لم ينو) الزوج
(وان نوى فان اتفقا) اى نيتاهما فذاك
(والا) اى وان لم تتفق النيتان (فرجعية)
لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج
اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع
ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين
اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه
الاصل فى الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقى
اصل الطلاق وهو الرجعى

المرأة (قوله وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه اه) تحقيق كلامهما ان ما لا يكون
محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها
فحاله فى وصفه بمنزلة اصله فى تعلقهما بالمشيئة حتى لا يقع العتق بلا مشيئته
فى المجلس فى مسئلة العتق ولا الطلاق بلا مشيئتها فى المجلس فان شاء يقع وذلك
لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية فى الطلاق يكون ذلك تفويض النفس
الطلاق والعتاق ايضا ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم
يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه من ثبوت الحل
فى النكاح والملك فى البيع فمعرفة وجوده كانت مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه
فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق
الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما فى الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال
صاحب التوضيح واظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للثانى بل كلاهما حال فى الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا فيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى
الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر انتهى واعترض
عليه بوجوه اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا
فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت
عدم انفكاكه عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء
قام احدهما بالاخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما
لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت
الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب
تفويض الاوصاف اه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان حملها متعلق
بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان حملها على تفويض الحال والصفة
متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لزم الالغاء
فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا
وجب الحمل على تفويض الاصل لا يقع شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق ما لم يشأ
كل من المرأة والعبد فى المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة فى غير

الموطوءة

(وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن
(الى الاصل) وتفيد
عينا (ترجع) كيف
تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض
الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال
عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود
الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه
واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من
الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا يقع
شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل
من المرأة والعبد (فى المجلس) فاذا شاءت
فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد
عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء
التدبير فذلك باطل وهو حر عنده كما سبق
وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب
كذا فى الكشف (وله) اى لابى حنيفة (ان
الاستيصاف) الذى معناه الوضعى لا يتصور
الا (بعد) وجود (الاصل) كما قال الشاعر
يقول خليلى كيف صبرك بعدنا
فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا منجزا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على
مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابى حنيفة
وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره
فى الكشف وقال وما رأيته فى كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت
ما شاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن يثبت ادنى اوصافه)
فتثبت الرجعة فى الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض)
اى تفويض اصل الفعل لانه امر لا يوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله
فى الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولا تعلق لتفويض اصل الفعل بكيف بل هو
لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه ايقاع فى الحال ولا يتغير
بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف فى المدخول بها فكان ما قاله ابو حنيفة
حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال
قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله
طلقى نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد
دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الامامان معنى
الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقالا
لا يقع شئ ما لم يشأ فى المجلس وجعلا كيف مغيرا لاول الكلام (قوله قيد
لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح
قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا
ومغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما فى انت طالق كيف شئت للموطوءة
بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فيهما كما تقدم لا قيد
لعدم صلاحيته له وفى صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف
لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك انه لا يعطى وصف قبل ذكره والثانى ان
قولهما ان ما لا يقبل الاشارة فحاله فى وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته
تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام
عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات
الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لا تقبل
الاشارة فلو كان ما ذكراه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف
غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق
لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا

واذا كان الاستيصاف يستدعى وجود
الموصوف (فيقع) اصل الطلاق (قبل
المشيئة) قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى
اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل
كيف قد تدخل على موجود فيصير استيصافا
وقد تدخل على معدوم فيصير تفويض
الاصل واوصافه بالمشيئة كما فى قولك افعل
كيف شئت وطلقى نفسك كيف شئت وما
نحن فيه من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل
هو مطلق للاستيصاف وتفويض بعض
الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل
وطلقى لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل
دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف
قوله انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولا يتغير
بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله
تعالى حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام
عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط
اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا
قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما
قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام
الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء
السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل

(وكم اسم موضوع للعدد المبهم) لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ
من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله
انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك
وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت
طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه
دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة
(بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد
المبهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق)
نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل
(ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج
(وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث
لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل
(استثناء) لمشابهة بينه وبين الا من حيث
ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق
بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله
صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء
الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن
فيه ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره
جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما
يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى
هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق)
وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير يلزمه
(درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى
درهم مغاير للدانق (وبالنصب) يلزمه
(ثلاثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ
استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق
وهو ثلاثة ارباع درهم (واما الصريح فما)
اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة
البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا
القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه
لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد
من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان
الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (اومجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون
ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ما ذكرناه والثانى جواب عن دليل
الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الاسلام
واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يتمشى فى الطلاق فقط
لا فى غيره اذ لا دلالة على وقوع شئ من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو فى وقوعه
عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق
طلقة او طلقتين او طلقات بقرينة قوله كم شئت وفى بيان الشارح نظر واما
بطريق الذكر كما فى قوله انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا فاذا لم يخل عن العدد
والعدد مفوض الى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا فى كم الاستفهامية ولهذا
قال انت طالق اى عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اى عدد لكن المراد
بها ههنا التفويض الى مشيئتها مجازا ويشتركان فى الاسمية والابهام والافتقار
الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان فى ان الكلام يحتمل الصدق والكذب
فى الخبرية دون الاستفهامية وفى ان المتكلم فى الخبرية مخبر وفى الاستفهامية
مستخبر من المخاطب وفى ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة
بخلاف المبدل من الاستفهامية يقال فى الخبرية كم عبيد لى خمسون بل ستون
وفى الاستفهامية كم مالك أعشرون ام ثلاثون وفى ان تمييز الخبرية يكون مفردا
وجمعا نحو كم عبد ملكت وكم عبيد ملكت وتمييز الاستفهامية لا يكون
الا مفردا وفى ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية واجب النصب
(قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اى اصل الطلاق
(قوله بخلاف كيف) فانه لتفويض الوصف لا الاصل كما مر (قوله بل ان طابق
فعلها اه) كذا فى الكشف وعلله فى التقرير بانه لما كان للعدد المبهم كان له التعيين
الى مبهم (قوله لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدة ابهامه (قوله اعتمادا
على المقسم) لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث
باعتبار استعمال اللفظ فى معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يوجب
اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك فى النص والمفسر اللذين هما من اقسام
التقسيم الثانى كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما فى الكشف
فلا بد من خروجهما من الصريح (قوله لانه لوضوحه قام مقام معناه) توضيحه
ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعى بعين الكلام وثبوته به وقيام الكلام
الذى هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة
المتكلم ونيته فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكر من نداء او وصف

اوخبر

اوخبر نوى اولم ينو فاذا قال يا حر او يا طالق او انت حرة او حررتك او طلقتك
كان ايقاعا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت
طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله
ذلك وصدق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهى فى اللغة ان يتكلم بشئ
يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط وفى عرف البيانيين ان يذكر لفظ
ويراد معناه لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع
له والانتقال من التابع الى المتبوع مما لا خفاء فيه ومناط الاثبات والنفى
والصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فصح ان يقال فلان طويل النجاد
قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقى
كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان
هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه
الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه
مقصودا لذاته فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقى او عدمه لان مرجع الصدق
والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط
فى الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه
مقصودا لذاته وليس فليس وفى عرف الاصوليين ما استتر المراد به فى نفسه حقيقة
او مجازا فالحقيقة التى لم تهجر والتى هجرت وغلب معناها المجازى فى الاستعمال
كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد اشتهر بينهم
اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعنى اعتدى استبرئى رحمك
بائن بتة بتلة الى غير ذلك كما ذكروا فى كتب الفروع واختلفوا فى الطلاق الواقع بها
فقال الشافعى انه رجعى لانها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة فكذا
ما كنى به عنه لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه بائن لان
تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية فيكون
صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سيأتى من لزوم النية
فيها او دلالة الحال الملحقة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق
البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع فى عنتها
بالمراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كنايات عن الطلاق والطلاق
يعقب الرجعة انا انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها شابهت

بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناه كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها
فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت
من نداء او وصف او خبر سواء نوى اولم ينو
(قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام
عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا
نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق
ديانة لا قضاء (واما الكناية فما) اى لفظ
(استتر) المعنى (المراد به) والمراد
بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان
يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض
صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان
الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم
وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترطه
فى الصريح لا يشترطه ههنا

صريح

الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن
معلوم المعنى وهو البينونة الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة كوصلة
النكاح ووصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجاز اوانما
احتاجت الى النية وان كانت صريحة فى الحقيقة لزول ابهام المحل وتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا
كما قاله الشافعى واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف
فى تصحيح البينونة بهذه الالفاظ لجواز ان تكون كنايات عن صريح الطلاق
حقيقة ويكون المعنى الحقيقى وهو البينونة عن وصلة النكاح مرادا ايضا معه
فان الجمع بين المعنى الحقيقى وغيره جائز فى الكناية سيما عند البيانيين والثانى
انهم ان ارادوا ان معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية
لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوى كما هو كذلك فى الكنايات وان
ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية
بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا فى الكناية ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى الملزوم كما اشترط البيانيون حتى يراد بهذه الالفاظ معانيها
الحقيقة وهو البينونة ثم ينتقل منه الى معنى آخر وتقع البينونة واجيب عن الاول
بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافى وههنا المنافاة حاصلة
لان المعنى الحقيقى يقتضى البينونة والمعنى المكنى عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما
جمع بين المتنافيين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعى بان هذه الالفاظ كنايات
حقيقة عن الفرقة والبينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد البينونة
بالضرورة لا عن صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه
واضافتها الى الطلاق فى قولهم كنايات الطلاق مجاز وحقيقتها كنايات عن
الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختاره الشارح الا ان
فى كلامه مناقشة اما اولا فلان قوله بان يستعملوه على قصده ليس على ما ينبغى
لان منشأ الاستتار فى الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما ان
منشأ الظهور فى الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وان كان قد يقصد
لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشأ للكناية لان المعنى المراد متى استتر بقلة

فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة) كانت
الكناية (اومجازا) فان الحقيقة المهجورة
والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم
ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا
قال الشافعى رحمه الله تعالى لا يقع بها
الا الرجعى - لانها كنايات عن الطلاق فيكون
الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية
لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه
مشايخنا بان الكناية انما يطلق عليها مجازا لان
معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من
جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ
وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان
محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة
كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه
بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة
فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت
الى النية لزول ابهام المحل وتعين البينونة
عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون
الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان
مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا
لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى
جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها
ظاهر لا استتار فيه فممنوع

الاستعمال يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره اولم يقصد ومتى لم يستتر
بكثرة الاستعمال يكون صريحا وان قصد المتكلم استتاره لان قول الزوج انت
بائن كناية وان لم يقصد استتاره ثم المناسب لقوله بان يستعملوه على قصده ان
يقول وان كان ظاهرا فى نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهرا فى اللغة واما ثانيا
فلان قوله البائن معلوم المراد ليس على ما ينبغى ايضا بل الاولى ان يقول معلوم
المعنى حتى ينتظم الترديد الآتى فى الايراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينتظم
الترديد بكلا شقيه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينتظم الشق الثانى فقط بان
يقال ابتداء فى الايراد عليه لا نسلم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل
فيه المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال اما فى المشترك فلتزاحم
المعانى واما فى المجمل فللابهام الواقع فيه واما بعد الاستعمال فلا استتار اذ لم
يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمجمل بدون البيان (قوله
الا اعتدى واستبرئى) استثناء من قوله فتفيد البينونة ويجوز استثناؤه من قوله
ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاول ظاهر (قوله اما الاول) توضيحه ان
قوله اعتدى لا ينبئ عن قطع الوصلة عن النكاح اصلا حتى يقع به بائنا لان معناه
الحقيقى الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به عدى نعم الله اونعمى عليك اوعدى
الاقراء اى الحيض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا دلالة فيها على قطع
الوصلة اصلا والمراد مستتر فاذا نوى عدى الاقراء اودل عليه الحال من مذاكرة
الطلاق وغيرها زال الابهام ويثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا
بها لان عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق بالضرورة تصحيحا للامر فكانه قال
طلقتك اوانت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى
الزائدة وفيه انتقال من اللازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق
فيكون كناية على الاصطلاحين وان كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة
حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول
بها لا يوجب العدة فحينئذ يجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لا عن طلق
نفسك لانه تخيير لا تنجيز فلا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق اوطلقتك لانهم
يشترطون التوافق بينهما فى الصيغة فلا تكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة
الانشاء ففى قوله مستعارا عن الطلاق نوع خفاء الحاصل انه لما جاز ارادة المعنى
الحقيقى فى المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك فى غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة
المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكنايات الا به
سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قالت
(ونسبة الكناية) الى الطلاق كقولهم كنايات
الطلاق اوالكنايات عن الطلاق (مجازية)
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن
الفرقة بطريق الطلاق (وان كانت) تلك
(الالفاظ) فى انفسها (كنايات حقيقة) لاستتار
المراد بها كما مر يعنى ان ما ذكره الشافعى
انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة
مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن
وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز
عن غيرها بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك
الالفاظ بالضرورة (البينونة) لا الطلاق
الرجعى - (الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت
واحدة) فان الواقع بها رجعى - لان شيأ منها
لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان
حقيقته الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به
اعتدى نعم الله اونعمى عليك اواعتدى من
النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح
اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك
اوانت طالق فاعتدى

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب عن اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ماتقدم فى باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به وكناية ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به فاطلاق الشارح كونه مجازا ليس على ماينبغى واماقوله استبرئى رحمك فلانه تفسيرلاعتدى وتصريح لماهو المقصود من العدة الاانه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولدوان يكون للتزوج بزوج فاذا نوى ذلك اودل عليه الحال يثبت الطلاق الرجعى اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كمافى اعتدى فلادلالة فيه ايضا على البينونة واماقوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة فى قومك اوفى الجمال اوعندى اوتطليقة واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعى اذ لادلالة فيه ايضا على البينونة ولامعتبر باعراب واحد عندعامة المشايخ وقيل يقع بهااذانصبت وان لم ينولكونه صفة للطلقة ولايقع اذارفعت وان نوى لانها حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كمافى حال الرضى اودلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضى وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكناية على ثلاثة اقسام منها مايصلح جوابا وردا لاسبا وشتما نحو اخرجى اذهبى اعزبى قومى تقنعى استترى تخمرى ومنهامايصلح جوابا وشتما لاردا نحوخلية برية بائن بتة حرام ومنهامايصلح جوابا لاردا ولاشتما نحواعتدى واستبرئى رحمك ففى حالة الرضى لايكون شئ منها طلاقا الابالنية لانها تحتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق والغضب فلابد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله فى انكار النية مع يمينه وفى حالة المذاكرة لايصدق قضاء فى انكار النية فيمايصلح جوابا لاردا ويصدق فيمايصلح جوابا وردا وفى حالة الغضب يصدق فى القسم الاول والثانى لاحتمال الرد والشتم ولايصدق فى الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابى يوسف انه اذا قال فى حالة الغضب لاملك لى عليك ولاسبيل لى عليك وخليت سبيلك وفارقتك وقال ولم انوالطلاق صدق لمافيهامن احتمال معنى السب (قوله بناء على استتار المرادبها وقصورها فى البيان) اى استتاره باعتبار ابهام المحل كمامر ولايخفى ان الاولى ان يجعل الاستتار منشأ للحكم الاول اعنى وجوب العمل لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كماتقدم ويجعل قصورها فى البيان منشأ للحكم الثانى اعنى عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامرفيه سهل تأمل (قوله بنحو

وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذاكان مختصابه والطلاق معقب الرجعة واما الثانى فلانه تصريح بماهو المقصود بالعدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذانوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وماسبق فى اعتدى يأتى ههنا واماالثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك اوواحدة النساء فى الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك اوتطليقة واحدة على انهاصفة للمصدر فاذانوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلادلالة فيه ايضا على البينونة (وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل بها) بالنية كمافى حال الرضى (اودلالة الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و) حكمها ايضا بناء على (عدم استتار المرادبها وقصورها فى البيان) اى يندفع (بالشبهات) اثباتها مايندرئ فلايجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولايحد اذا أقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية

جامعت فلانة اوواقعتها) اى بكل ماليس بصريح فى الزنى فيدخل فيه قوله صدقت لمن قال يازانى لآخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا فى الزنى ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لآخر اشهد انك زانى لعدم كونه صريحا فى الزنى ايضا بخلاف مالوقال وانا اشهد بمثل ماشهدت به فانه يحد به لكونه صريحا فى الزنى لعدم احتماله غيره (قوله ولايحد بالتعريض ايضا) وهو ان يذكر شيئا يدل على شئ لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلايحد به وبه قال الشافعى ايضا وقال مالك يحد بالتعريض لماروى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب الحد فى التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنهازوجها فى العدة واباح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا وقال ولاجناح عليكم فيماعرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى اتحاد حكمهما فى غيرالحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط فى درئه وماروا يحمل على التعزير لاعلى الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا عن التعزير (قوله كاف التشبيه تفيدا لعموم عندنا) كذا قاله شمس الائمة ثم قال ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه لتكون دماؤهم كدمائنا انه مجرى على عمومه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود ومايثبت بالشبهات ايضا كالاموال فكان الكاف يوجب العموم فى محل يحتمله فكان نسبة الى الزنى قطعا بمنزلة الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله لعبده انت كالحر لان المخاطب لم يعتق به ولوكان الكاف يفيد العموم لعتق قلنا ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات فلايصار الى المجاز وهو الانشاء ولوقلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله فى بيان اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ وهى اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنا والتزاما (قوله امور لاعبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والحصر المفهوم من التقديم (قوله اوصحة صدقه) بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى الحكم المطلوب (قوله كالتمليك لصحة وقوع اه) فان وقوع الاعتاق عن الآمر لايصح بدون التمليك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك (قوله كالاهل) فانه يتوقف عليه صحة السؤال من القرية عقلا (قوله كالحكم) اى كلفظ الحكم فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطأ والنسيان عن الامة فى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان اذلابد من تقديره لصحة

ولايحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزانى تعريضا بان المخاطب زانى فانه كناية ايضا فان قيل لوقذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحتمع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم عندنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنى بلا احتمال كالاول لمافرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما الدال بعبارته) لابد قبل الشروع فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له اوجزؤه اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه اومتقدم عليه كالعلة ونحوها اومقارن كاحد معلولى العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لاعبرة لها فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لاتتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والالم يكن متأخرا اما المتقدم فقد تتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف اوعقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى اسأل القرية اوصحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى رفع عن امتى الخطأ والنسيان

صدق هذا الخبر لان نفس الخطأ والنسيان واقعان لايصح اسناد الرفع اليهما
وانما المرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحيح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا فى ان
هذا الحديث مجمل اولا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لابد من تقدير الحكم وفيه
ازدحام لتكثره والكل لايراد لتعذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس
ذلك البعض بعين لعدم المرجح فلم تتضح دلالته فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه
لااجمال فيه لوضوح دلالته على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع فى رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان ايضا لانه
من المؤاخذة قلنا لانسلم انه من المؤاخذة والعقاب لان المراد بالمؤاخذة ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكنه يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفى كل مؤاخذة والتخصيص اولى من الاجمال
(قوله والاول) اى ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والضمير راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغنى تتوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ولنسمه ذاتيا من
قبيل الدال بالاشارة (قوله اى لايتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اى على مقدمة شرعية كما فى القياس الشرعى
(قوله ان معنى الدلالة) اى الدلالة اللفظية الوضعية لا مطلق الدلالة كما دل
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
الفاهم او صفة المفهوم واياما كان لايصح حمله على الدلالة ولا التعريف به
فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هى الوضع فاذا قيست تلك الاضافة اى الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا قيست
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذى هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذى هو وصف المعنى والفهم المذكور فى تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

بلازمها

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض
المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا
بعمومهما الا ابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله
تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض
المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق
الفقير على الغنى - الثالثة ان اللازم المتأخر
للحكم قد لايكون بواسطة مناط ذلك الحكم
ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما
مفهوم لغة اى لايتوقف فهمه على مقدمة
شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثانى ان الفهم وحده صفة للسامع والافهام
وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا افهام المعنى
من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة المجرور فيصح تعريف
الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبنى للفاعل او من المبنى للمفعول فان قيل
لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يرد لو كان الفهم
وحده صفة اللفظ لكنه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعنى
فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لايشتق منه ما يحمل على الموصوف وانما
يصح ذلك فى الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على
الوجه الثانى بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنالك
ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران
صفتان للفهم فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين
صفة اللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له
فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
المجموع المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للفظ فباطل ايضا لانه يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له
هى كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هى كونه مفهوما منه المعنى فدعواه
ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او افهام المعنى من اللفظ هو معنى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا
الدلالة بما ذكروا لكنهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم
منه مما هو صفة اللفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا فى ذلك على
ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلابد ان يقصد بما ذكر
فى تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احترز به
عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
ههنا هو الوضع فى الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضمنية
والالتزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصوّر الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدور اجيب
عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لايتوقف على فهم
المعنى فى حال الاطلاق بل على فهمه فى الزمان السابق فلا دور لتغاير الفهمين
والثانى ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغاير الفهمان بحسب
الاطلاق والتقييد كما تغايرا فى الاول بحسب الزمان (قوله لافهمه منه متى
اطلق) اى مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعنى ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
ان مجرّد اطلاق اللفظ واستعماله لايكفى فى الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث
قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرّد العلم بالوضع لايكفى فيها بل لابدّ فى تحققها من
مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اى كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك فى الخارج مالم
يوجد الامران المذكور ان هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مرتبط بقوله
بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا القيد فى التعريف ولو جعل عطفا
على قوله فهم المعنى ومرتبطا بقوله اذا اطلق لكان اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية
فى الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا واخذوا فى تعريفها
الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا فى الدلالة
الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
اطلق وهى دالة على الكلية ايضا فاضطروا فى الدلالة الالتزامية الى اشتراط
اللزوم العقلى بمعنى امتناع الانفكاك لتصحيح الكلية المذكورة ولزمهم خروج
اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالتزموا خروجها وقالوا الادلالة للفظ الاسد
مثلا وحده على المعنى المجازى اعنى الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على
المعنى المجازى ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز فى رأيت اسدا فى الحمام
مثلا مجازا فى المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرّحوا به واجيب
بان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له ولاشك ان المستعمل فى المثال
المذكور فى المعنى المجازى هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة فى ذلك الاستعمال
وانما هى لاجل فهم المعنى المجازى منه والحاصل انه لايلزم من كون القرينة جزأ

لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة
الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا
كان اوغيره

من

من الدال على المعنى المجازى ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون
المجاز جزأ من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اكتفوا فى الدلالة بالجزئية
وقالوا هى كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلى فى الدلالة الالتزامية بل اكتفوا بمطلق اللزوم عقليا اوغيره بان يكون
اللزوم مما يثبته فى اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجراءة او بعرف خاص
كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء اولا هذا اولا ذاك كما بين اقدام زيد على امر
هائل وجرأته وبين احجامه وجبنه وكما بين البخل والجود فى مقام التلميح
او التهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المصححة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطا يصح به الانتقال
من احدهما الى الآخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل او العرف
اوغيرهما (قوله ولهذا) اى ولكون المعتبر عندهم فى الدلالة الالتزامية مطلق
اللزوم يجرى فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذ الخفاء لاينافى القطعية
لعدم كونه ناشئا عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقليا لم يجر فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان لشئ واحد لوازم متعددة فكل واحد منها يمتنع انفكاكه عن
الملزوم فيكون كل منها مساويا للملزوم واللازم ايضا فى الوجود فلا يتصوّر
فى الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الآخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشئ وان كان لازما له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالته على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ
الى ملاحظة الملزوم اولا والى ملاحظة اللازم ثانيا والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا
فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات تتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا
انما يتم بناء على ان لازم لازم الشئ لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم بينا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما فى الاول فظاهر اذ كفاية تصوّر (ا) وتصوّر
(ب) فى الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصوّر (ب) وتصوّر (ج) فى الجزم
باللزوم بين (ب) و(ج) لاتستلزم كفاية تصوّر (ا) وتصوّر (ج)
فى الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج فى هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف
ولزوم (ج) لباء واما فى الثانى فلان تصوّر الشئ انما يستلزم تصوّر لازمه تبعا
غير مقصود والمستلزم لتصوّر اللازم الثانى تصوّر اللازم الاول مقصودا ملحوظا
فى نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوّره ولو تبعا غير ملتفت اليه قصدا
تصوّر لازم له فى بعض المواد وان لم يكن كليا (قوله واذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء وان
لم يكن الخفاء منافيا القطعية وانما ينافيها
الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا تمهدت هذه
المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فما)
اى لفظ (دل باحدى الدلالات) الثلاث
المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى
معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لاجل ذلك
المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى
المسوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة

توقف كل من الاقسام الآتية على هذه المقدمات سيظهر فى اثناء بيانها واعلم انهم
حصروا التقسيم الرابع فى تلك الاقسام الآتية وذكروا فى وجه الحصر ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم
مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى أن كان الحكم مفهوما منه لغة
فهى الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة
ويجوز ارجاع الضمير فى هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الالفاظ اى العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر فى التوضيح وجه
الضبط ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له اوجزاءه
اولازمه المتأخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى
دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة
له اصلا والتمسك بمثله فاسد يجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا النظم
ولا الحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمصنف اخذ
فى تقسيم النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارته واشارته
ودلالته واقتضائه والباء فى بعبارته لبيان جهة دلالة الدال اى اللفظ الدال بدلالة
يقال لها عبارة ثم قسم كلا من الدال بعبارته والدال باشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
الدلالات الثلاث اعنى ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
الموضوع له اوجزؤه اولازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله
سواء كان اصليا اه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد واباحة النكاح فى
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولا عليه بالعبارة
(قوله كما فى قوله واحل الله البيع وحرم الربا) فان الحل والحرمة غير مسوق له
مع انه نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون
نفس الموضوع له فان الموضوع له لابد وان يكون مقصودا فى الجملة (قوله تلك
المرأة) اى التى طلبت القديمة تطليقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته
على ماسيأتى وفى تفسيره الذاتى اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتى
ههنا ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشئ بلا واسطة ولا يكون جزأ منه

سواء كان اصليا كالعدد فى آية النكاح اوغير
اصلى كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام
صاحب التنقيح ان المراد به ماسيق فى النص
المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى
ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون
نفس الموضوع له كما فى قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك
المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت
بالاشارة على ماذكروه لا يكون مقصودا اصلا
كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا
التى بها تتم البلاغة وبظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد
تقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب ان
تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون
مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من
الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم
الشرعى بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم
ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت
ولا يقصد ليس فى مثل هذا المقام مثال الدال
بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين) فانه
عبارة (فى ايجاب السهم) من الغنيمة لهم
وهو المعنى المطابقى له (و) مثال الدال
بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) حال كون
ذلك الكلام من الزوج (جواب ارضاء
لقولها نكحت على) امرأة (فطلقها)
فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة وهى جزء
مدلول كل امرأة وان طلقت كان قضاء

(قوله

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اى فى الدلالة الالتزامية (قوله اى اطلاق
بعض المفردات) وفيه اشارة الى ماذكره فى المقدمة الثانية (قوله مثال الدال
اى باشارته (قوله اشارة فى ان النسب الى الآباء) بيان الاشارة ان المولود له
هو الذى ولد له الولد وهو الوالد فاختيار الاطناب مع حصول المقصود بدونه من
الحكيم لا يكون الا لحكمة وهى ان النسب الى الاباء وذلك لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به
بالنسب وهذا النسب لازم للمعنى الموضوع له اعنى الولادة للاب فيدل عليه
النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة
بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور
لا جزأ داخلا فى المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة
الى ان للاب حق التملك فى مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للولد
والى ان الوالد لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها حرام على والى انه
لا يجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنه يثبت النسب منه بلا رد قيمة
الولد اليه والى انه لو انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤاخذ بالضمان والى
ان الوالد منفرد بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه
النسبة ولا يشارك الاب احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها ولا يخفى عليك
ان هذه الاية سيقت لايجاب نفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه
وذلك لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن اما المطلقات او المنكوحات فان كان
الاول فما سيقت هى له ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة
لاحتياجهن الى ما تقوم به ابدانهن اذ الولد يغتذى من اللبن واللبن يحصل لها
من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن ايضا فكان هذا من الحوائج
الضرورية وان كان الثانى فما سيقت هى له ايجاب فضل الطعام والكسوة
التى يحتاج لها حينئذ حالة الرضاع لا اصل النفقة والكسوة لان ذلك وجب
بالنكاح القائم وعلى التقديرين يكون مسوقا لايجاب اصل النفقة او فضلها
على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة فى زوال ملكهم) وذلك لان قوله
تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق
من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذو القربى واليتامى
والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى فلله وللرسول لان الله تعالى غنى مطلق
ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير فهما من الغنيمة

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله
البيع وحرم الربا) فانه عبارة فى التفرقة بين
البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سبق
لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع
مثل الربا (واما الدال باشارته فادل بها) اى
باحدى الدلالات الثلاث (على ماليس له
السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى
كونه مقصودا فى الجملة كما سبق (بشرط كون
اللازم ذاتيا) اى متأخرا لا يكون بواسطة
المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا
بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما
(محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق
بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه
لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا
كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كاية الربا)
فانها اشارة (فى) بيان (الحل والحرمة)
وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال
بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا) فانها اشارة
(فى) طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق
ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة
فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما
الذاتى والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق
اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو
قوله تعالى (وعلى المولود له) الاية فانها اشارة
(فى ان النسب الى الآباء)

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب اعنى مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من دياهم واموالهم والفقير حقيقة من لاملك له لان الفقير من اتصف بالفقر والفقر لايتحقق الابزال الملك لابان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لاجزأ منه على مازعمه صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقرآء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقرآء لاحتياجهم وانقطاع طماعيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا نفى السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسى بالاجماع بل السبيل الشرعى والتملك بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك وبالسنة وهى ماروى ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسر امرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدى على بعير الارغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله فركنت اليه فركبتها وقلت ان نجانى الله تعالى فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لانذر فيما لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقرآء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الاية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفى السبيل علينا لاعلى اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لايملكون رقابنا ويملكون اموالنا والثانى ان المراد نفى السبيل فى الاخرة لافى الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفى الحجة كما قاله السدى وعن الآية الثانية بان الاضافة فى ديارهم واموالهم مجاز بالكون لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقرآء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لايصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له فى الحقيقة وعدم ذلك فى المجاز حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى

وهو لازم للولادة لا لاجل الاب ومتاخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ للمضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثانى (نحو) قوله تعالى (للفقرآء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم)

خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم فى الاول هو التخليف لا الاكرام وفى الثانى هو وقوع القتل من القاتل لاكون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لاتصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على وجه يدعيه الخصم لان غاية مالزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذى جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما واجيب عن الحديث بانا لانسلم ان عيينة احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فنفى الملك عنها لايستلزم نفيه عن عيينة ولو سلم ذلك فهو معارض بماروى عن على رضى الله عنه انه قال للنبى عليه السلام يوم فتح مكة ألا تنزل دارك يعنى التى ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لا ابن ابى طالب (قوله عما خلفوا) لعله بصيغة المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم ودارهم تركهم لا انهم تركوا اموالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى للفقرآء المهاجرين ايجاب السهم من الغنيمة لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيأ قلنا ان ماسبق هو المعنى المطابق لقوله للفقرآء المهاجرين بلام الملك وماذكر ههنا هو المعنى المطابق لقوله فقرآء المهاجرين فعلى هذا يتوجه ان يقول انه اشارة فى عدم ملكهم شيأ ايضا لعدم السوق له (قوله لانضمامه بالسوق) لايخفى عليك ان انضمامه بالسوق علة لترجحه على الثانى لالترجحه مطلقا فالاولى ان يقول يترجح على الثانى لانضمامه بالسوق دون الثانى (قوله فان قوله عليه السلام فى حق النساء) هذا الحديث مشهور فى الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكنه طعنه النووى فى شرح المهذب بانه موضوع لااصل له وابن الجوزى بانه لايعرف والبيهقى بانه لم أجد (قوله كما ذهب اليه الشافعى) وقال اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابى امامة الباهلى فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة فى العشرة فان قيل لاتعارض لجواز

عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لايبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيأ ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقرآء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقرآء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لايملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم والاضافة لاتصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لاينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لايفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لايكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وماذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها

اى نصف عمرها لا تصلى ولا تصوم بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر
مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى وهو معارض بماروى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن
النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال
بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان
المراد بالشطر البعض لا النصف على السوآء
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام
الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى
النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما واجيب
بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار
الامة مابين الستين الى السبعين على ماورد فى
الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبى
مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا
لنقصان دينهن (ثم له) اى للدال بالاشارة (عموم
كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال
شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما
ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق
الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل
هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا
للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل
ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من
حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم
باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل
التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا اقلنا
فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها
اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللازم
يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب
بالاشارة (واما الدال بدلالته فدال على اللازم)
لا بالذات بل (بمناط) اى بواسطة علة (حكمه)
وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم
بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه
اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من الاولين ذاتى

ان يكون المراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف فلا ينافى ذلك الحديث كون اكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار الى الترجيح بالعبارة ولو سلم ان المراد به النصف لكنه لا يلزم منه المعارضة ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلى فى نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر حتى تثبت المعارضة لان الربع الذى عد من ايام الحيض هو ثلث ما بقى من ايام الصبى اعنى خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث عمرها بعد اخراج ايام الصبى ايام حيضها وبه نقول لانا نقول ان ثلث الشهر ايام حيضها فيلزم ان يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعانا والحاصل ان حمل الحديث على النصف الحقيقى لا ينافى ما ادعيناه ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشطر حقيقة فى النصف فلا يراد البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض واستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشئ لانا لا نسلم ان اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة فى مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب سوق الحديث فبعد تسليم كون المراد بالشطر النصف لابد ان يكون اكثرها خمسة عشر من كل شهر حتى ينتظم الحديث اجيب بانا لا نسلم ان الشطر حقيقة فى النصف ولو سلم ذلك فلا نسلم ان المراد معناه الحقيقى لجواز ان يراد به البعض مطلقا مجازا وذلك لان حمله على النصف الحقيقى يستدعى اعتبار المجاز فى انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوما بل بعضها انقص وليس احد المجازين اولى من الآخر فحملنا قوله انهن ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشطر على المجاز لانه اهون ولان حمل الشطر على الحقيقة يستلزم المجاز فى موضعين احدهما انهن ناقصات عقل ودين والثانى فى تقعد احداهن شطر عمرها لا تصلى ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا ينافى الحديث ما ادعيناه من ان اكثرها عشرة (قوله كما فى القياس المستنبط العلة) احترز به عن القياس المنصوص العلة فانه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتى) اى لا بواسطة مناط الحكم (قوله اخرج القياس) اى بكلا قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الاول بالاول والثانى بالثانى (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

(قوله

وفى الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان
قوله تعالى مثلا لا تقل لهما أف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة
وهو اظهار السآمة بالتلفظ بكلمة أف ومعنى
مقصود وهو الايذآء وللتأفيف حكم هو
الحرمة فاظهار السآمة بكلمة أف هو المعنى
الوضعى والايذآء هو المعنى المفهوم من ذلك
المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم
وغيرهما فوق التأفيف فى الايذآء فتثبت
الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد
بمعناه الوضعى حرمة التأفيف وبمعنى معناه
حرمة الباقى (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم
بدون الرأى (يثبت بها) اى بدلالة النص
(الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت
عقوبة وجزآء على الجنايات التى هى اسبابها
وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب
الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام
الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة
والزجر ايضا كما سيأتى ان شاء الله تعالى ولا
مدخل للرأى فى معرفة مقادير الجرآئم وآثامها
ومعرفة ما يحصل جزآء لها وزاجرا عنها وما
يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا)
يمكن اثباتها (بالقياس) المبنى على الرأى بخلاف
الدلالة فان مبناها على المعنى الذى تضمنه
النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا
وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا
بمنزلة النص (والقول) الذى قاله بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعى (بانها) اى دلالة النص
(قياس جلى) لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة
جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التأفيف فألحق به الضرب والشتم بجامع الاذى
الا انه قياس جلى قطعى (فاسد) لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيما قد
يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان
الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

(قوله والايذآء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله وبمعنى معناه) وهو الايذآء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اى لا بواسطة الرأى كما فى القياس قال فى التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم فى الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فى الاشارة النظم والمعنى جميعا وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم فى الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة فى القياس فى ستة امور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل) اعنى قوله لان المنصوص فيما قد يكون جزأ (قوله المنصوص عليه فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال جاء رجل الى النبى عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى فى نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام أعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبى عليه السلام على ذلك الاعرابى الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه السلام بل لجنايته على صوم رمضان فتجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجناية بدلالة النص للاستوآء فى العلة (قوله لا تجب عليها) اى الكفارة لعدم موجبها وهو الجناية الكاملة اى على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحشفة فى جوفها (قوله فاندفع ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اى على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك فى المرأة ايضا بجعل تمكينها مباشرة وهذا منشأ خفاء الدلالة (قوله للعلم بان المقصود اه) متعلق بالمحقين قال فى الكشف ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة

اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزأ مما فوقه الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم
فثله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى
فان كل احد يفهم من لاتقل له أف لاتضربه ولاتشتمه سوآء علم شرعية القياس اولا وسوآء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولا نفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى اوجنسه فى نوع الحكم اوجنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى فى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (اواعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتدآء كلام لاتعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فثال المساوى الجلى (كغير الاعرابى) الملحق (به) اى بالاعرابى المنصوص عليه فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا اوصحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى (نحو وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لاتجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنى حيث سماها
الله زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنى اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانسلم ان سبب
الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما

لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع لاتقل له أف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف (قوله لايحنث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود من الضرب وهو الاذى لعدم قابلية المحل ولذا لايبر فى ليضربنه بضربه بعد الموت (قوله ويحنث بمد الشعر) لتحقق المعنى المقصود وهو الايلام (قوله بل ايجابها) اى ايجاب الاكل والشرب للجناية اولى من ايجاب الوقاع وفيه اشارة الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لايثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهى الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم فى النهار التى هى وقت قضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل فى الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم فى الاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ماهو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الآدمى اشد احتراما من المال ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس لذى الاحصان والضرب الشديد عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل والشرب نقيضه والجناية عليه بالمحظور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد عليه لبقائه عند ورود المحظور عليه لعدم المضادة بينهما ثم يبطل بوروده واما الجناية عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشئ لايمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء فى ان الجناية الواردة على العبادة فوق الجناية التى لم ترد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لايوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل والشرب داعى واحد فشرع الزاجر

بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) الملحقين (بالتأفيف) المنصوص فى الحرمة
بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامير بقتل عدوه لاتقل له أف واقتله
تمدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم فى ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لايحنث من ضرب بعد الموت فى والله لايضربه ولا يبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لايضربه كما فى لايؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى (نحو الاكل والشرب) فى نهار رمضان الملحقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما فى النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية التأفيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة وقال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله امران التنبيه بالادنى على الاعلى اوبالشئ على مايساويه اما الاعلى فنوعان قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم فى هذه
المسائل على فقيه مبرز فى طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا
صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات

فيما له داعيان لايكون شرعا فيما له داعى واحد كما قال ابو حنيفة فى اللواطة مع الزنى من ان الداعى فى الزنى من الطرفين وفى اللواطة من طرف واحد الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعد المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لايوجب الاباحة فوجود بعضه لايورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولو زنى ناسيا لاتجب الكفارة لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم الافساد مع وجود الاتلاف فاستويا وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيض للصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة فى اللواطة مع الزنى اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما القضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تتجدد فى كل يوم مرتين عادة وبقيت مادامت الروح فى البدن وشهوة الفرج لاتتجدد فى مثل هذه المدة وتنقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زمانا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع بشرط خوف التلف ولكن لاعبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد تثبت به الحدود والكفارات فيكون قطعيا ايضا وان كان فى ثبوته شبهة وكذا القياس المنصوص العلة قد تثبت به الحدود والكفارات على ماسبق فيكون المراد بالقياس ههنا هو القياس المبنى على الرأى (قوله على طريق تعيين مناطه) الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلانه مخالف) ولقائل ان يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعى جلى وظنى خفى انه جلى وخفى على ان يكون الجلى والخفى صفة كاشفة وبيانا للقطعى والظنى فيكون حاصل التقسيم

اجيب بماسلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى اومساويا فالقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل وصف المناطية واما رابعا فان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لايقال الظن من اختلافهم فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى مثلا الظن فى مورد حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشئ من الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو فى الظن بالنظر الى المستدل وذلك لايفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لاينافى قطعية الاصل بل اشتباهه فى الاصل لاينافيها ايضا فان الشافعى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها

انها جلى وخفى على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لامخالفة بين كلامى بعض الافاضل (قوله قد اختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمى الدلالة لا الى العبارة والاشارة كما فى مثلهما لكن فى قوله على الاطلاق ركاكة ولو قال انها على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لايكون المناط قطعيا) فيه ان اراد لاتكون مفهوميته قطعية فالملازمة ممنوعة اذ لايلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهوميته لغة قطعيا لجواز ان لايكون الشئ ثابتا بدليل قطعى ويكون مفهوما لغة قطعا وان اراد لايكون قطعيا بمعنى لايثبت بدليل قطعى فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع (قوله لم يصح قوله اولا اه) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى الملحق قطعيا لايستلزم عدم صحة القول المذكور اولا لان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الايجاب قطعيا لايستلزم الحكم بكون التعدى قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدى فى نفسه ومعنى قوله ولاقطعية تعدى الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اى بكونها من الرجل وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد فى الخطأ) وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة اوجب الشافعى بدلالة هذا النص الكفارة فى القتل العمد لانها لما وجبت فى الخطأ مع وجود العذر المسقط فيه ففى العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبها فى يمين الغموس الحاقا لها باليمين المنعقدة حين كونه جانيا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة فى المنعقدة اذا صارت كاذبة بالحنث فلأن تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل كان اولى لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ماذكرتم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة اما الصغرى فلانها تتأدى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر فمتى كان السبب مشتملا على جهة حظر واباحة امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واضافة العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنى والسرقة فلا يصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لايصلح سببا للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة فلان لايصلح المحظور المحض اولى واما الخطأ فدائر بين الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد او الى

كافر

لان فى الاشارة النظم والمعنى وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزآؤه جهنم حيث جعل كل جزآئه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزآء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص اجيب بان القصاص جزآء المحل من وجه والجزآء المضاف الى الفاعل هو جزآء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (ويمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل) العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجرى فى المعانى ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لايكون) ذلك المعنى (علة له) فى بعض الصور لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال باقتضائه) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فالدال على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (شرعا) خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فيصلحان سببا للكفارة (قوله اجيب بان القصاص) يعنى ان المراد ليس جزآء الآخرة فقط بل كل الجزآء ولايضر لزوم نفى القصاص لان المراد جزآء الفعل لاجزآء المحل وكل جزآء فعله جهنم لاغير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضى مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذى لايصح الا بالزيادة اعنى اعتق عبدك عنى بالف مقتضى وطلبه للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو بحكمه حكم المقتضى اسم فاعل لان المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم المقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص فلا يعارضه القياس والثابت به يساوى الثابت بالنص لاعند المعارضة فان الثابت بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى لا الضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضرورى لايعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعنى الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية فى كل من العبارة والاشارة لان الجزء لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة) لان اللازم فيها لما كان مؤخرا لم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقى) اعنى المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اى مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير فى لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه الاحتياج انه امر بالبيع ثم بكونه وكيلا له فى الاعتاق وذلك يقتضى تملكه ولا تملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ) لان البيع حينئذ مذكور قصدا فيحتاج الى القبول (قوله ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لئلا يتوهم لزوم القبول كما فى تقدير الامام البرغرى لان المعتبر فى الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم القبول (قوله والتحقيق) هذا توجيه ثالث (قوله مبيعا منى) الانسب ان يقول بائعا منى حالا من الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المضمن فى مثله على صيغة اسم

المفعول (قوله لانه امر شرعي) اى الاقتضاء امر شرعي والتضمين لغوي فلا يشمله ولو عممناه من الشرعي على ماهو رأى اكثر الاصوليين فلا يشمل التضمين ايضا لانه صحة لفظية والاقتضاء على تقدير تعميمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولو سلم انه لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المتروك فى التضمين ولا يخفى عليك ان الباء لا تصلح صلة للبيع المضمن فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء (قوله فليتأمل) اشارة الى ان ماورد على تقدير صاحب التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع بطريق الضرورة) يعنى ان البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعتق وتابعا له كان يثبت بشروط العتق لتبعيته له لا بشروط نفسه فان الشئ اذا ثبت ضرورة وتبعا لغيره تعتبر شرائط المتبوع فى ثبوته اظهارا للتبعية كما فى صلاة العبد والمرأة والجندي فى السفر فانهم يصيرون مقيمين فى المفازة بنية المولى والزوج والامير فى موضع النية لكونها اتباعا لا بشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع فى المثال المذكور شروطه التى تحتمل السقوط لعدم الضرورة فى ثبوتها لانه لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبرة فى وجوده حتى لا يشترط فيه قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام لعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الا تبعا للاعتاق فان قيل لا نسلم انه ثبت فيه شرطا للاعتاق وكان معتبرا بشروطه بل ثبت بشروطه نفسه لان شرط صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا اختلال فى شئ من ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشئ اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديرا والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ماهو المتوقف عليه اعم من ان يكون مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد ينفك عنه كما فى البيع بالتعاطي ولو سلم ذلك لكنه ركن اعتباري اعتبره الشرع فجاز ان يعتبر عدمه فى ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد فى محل بقاء الملك للتمكن من الانتفاع بمنافع الملك واما فى محل الاتلاف اعنى العتق فليس

بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلي فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البرغرى من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف كذا فى التلويح اقول فى التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذى كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا عنى فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل السقوط) لان ماثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

بمفيد فاذا انتفت فائدته انتفى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) اى ولاجل ان البيع فى الصورة المذكورة يثبت شرطا للعتق قال ابو يوسف والشافعي لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ صح الامر ووقع العتق عن الآمر باثبات الملك له بطريق الهبة ويسقط عنه القبض الواجب فى الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء الاعتاق فيعتبر بشروطه لا شروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق فيسقط ههنا كما يسقط القبول فى البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فان قيل لا نسلم اولوية احتمال الشرط للسقوط من الركن لان كل واحد منهما فى استلزام انتفائه انتفاء شئ آخر مثل الآخر فمن اين الاولوية قلنا المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك لا شك ان اعتبار انتفاء الشئ بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارجي وفى كون القبول ركنا فى البيع نظر كما تقدم (قوله لكنا نقول) شروع فى جواب الامامين لابى يوسف حاصله ان قياس القبض فى الهبة على القبول فى البيع فى جواز السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما فى البيع بالتعاطي بخلاف القبض فى الهبة لعدم قبوله السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضة ولانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض فى غير الاقتضاء حتى يجوز مثله فيه ايضا بخلاف القبض فى البيع الفاسد فانه وان كان شرطا فيه فى افادة الملك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف ورطل من الخمر لان القبض فى البيع الفاسد ليس بشرط اصلي بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هى الا به فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور فى الصورة المذكورة فان قيل سلمنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط فى الصورة المذكورة لجواز ان يثبت تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كانه مثل هبة الشئ ممن هو فى يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد فى يده وبالاعتاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض تقديرا صحت الهبة ووقع العتق عن الآمر قلنا ان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى فى يد المولى لانه فى يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن للمولى استرداد ما اودعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبوضة لا للآمر ولا للعبد لانه لم يحصل فى يد احدهما شئ ولا هى مما يحتمل القبض لانها هالكة فلا يصح ان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو الشرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن فيه لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطي لا القبض فى الهبة اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى الاقتضاء (ثابت) يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لزفر)

يقال ان القبض وجد تقديرا لصرف مالية العبد الى نفسه كهبة الشئ ممن هو
فى يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال منحصر عنده فى العبارة
والاشارة والدلالة والعتق فى الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لا عن
الآمر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع اولم يصرح لعدم صحة
الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتاق فاسد لاضافته الى عبد
غيره ولا يجوز اضمار التمليك لان الاضمار لتصحيح المصرح لا لابطاله ولو اضمر
التمليك ههنا صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صح الامر
لانه صدر من اهله ووقع فى محله وامكن تصحيحه باثبات شرط فيجب اثباته فيلاقى
الامر اعتاق عبده لا عبد غيره ومعناه أعتق عبدك الذى هو لك فى الحال عند
بيعك لى اياه وكالة عنى (قوله خلافا للشافعى) حيث قال المقتضى يجوز فيه
العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما فى النص قال
فى التقرير اختلف العلماء فى جواز عموم المقتضى فذهب الشافعى الى جوازه
وعلماؤنا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير
امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقتك ونوى الثلاث
فان هذه الصيغة فى اللغة للاخبار عن طلاق موجود فى الماضى ولم يوجد قبل
فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهى تندفع
بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فتلغو نيته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لا عموم
للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائدا على الواحد خلافا للشافعى
فانه تصح نية الثلاث عنده لجواز عموم المقتضى عنده فيقبل التخصيص بالنية
واما اذا تعين تقدير بدليل كان عمله فى العموم والخصوص كعمله مظهرا
بلا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا
عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه ان ماذكره بقوله فاذا وجد تقديرات
متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ليس كما ينبغى اذ ليس فيه بيان
خلاف الشافعى فى عموم المقتضى بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعى ايضا
ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه
لم يذكره لبيان خلاف الشافعى بل قال وقد نسب القول بعموم المقتضى الى
الشافعى يعنى فى المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعى فقال وتحقيق
ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ماذكره الشارح بعينه يعنى
ان للشافعى فى عموم المقتضى قولين مشهور وتحقيق فالمشهور عمومه والتحقيق

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال
من الضمير فى ثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء
الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول
يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام
تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعى)
فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد
تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد
منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح
تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد
دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين
بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء
فى افادة المعنى

عدمه كما قال الحنفية ويدل عليه ماذكر فى الكشف حيث قال ورأيت فى بعض
كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن
الكذب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكلام
وهو المراد بقولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان
كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك
وكذا لو كان خاصا انتهى فليتأمل (قوله فان كان) اى كان المذكور من صيغ
العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى
بالف فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والا اى وان لم يكن المذكور من صيغ
العموم فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) فى المقدر (قوله وفرق
مابين العموم المقتضى) يعنى ان المقتضى فى المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع
فى جوازه وانما النزاع فى عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى)
وهو قوله فلا يثبت معه شروط تحتمل السقوط (قوله ولهذا كان رجعيا) فان
قيل لو قال لمعتدته فى العدة اعتدى ناويا الطلاق يقع رجعيا ايضا مع انه لا ضرورة
فيه لان للامر المذكور صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام العدة اجيب بانه
لا اثر لقيام العدة فى تصحيح ذلك الامر لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا
الامر وله اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف
اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا للطلاق حذرا عن اللغو لا بجعل
الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب عليها
شئ سوى تتميم تلك العدة مع انه يقع عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق
الضرورة) اى الواحدة وكذا البائن فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اى
بجعل اعتدى مستعارا للطلاق لا بجعل الطلاق مقدما عليه اقتضاء لعدم لزوم
العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اى ذكر الملزوم وارادة اللازم فيكون
عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا نية الثلاث) خلافا للشافعى فانه يقول ان قوله
انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فتعمل نية الثلاث
كما لو قال انت طالق طلاقا او قال لها طلقى نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم
لما صح الحاق الثلاث به فى قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير والتفسير
انما يكون بيانا لمحتمل اللفظ ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته كما لو قال سقى
ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق
فلا يدل لغة الا على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على

فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا
فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه
وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى
اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا
للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة
على اثبات ماوراءه فيبقى على عدمه الاصلى
بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم
اللفظ) اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق
والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم
فان قيل اذا قيل أعتق عبيدك عنى بكذا يثبت
بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به
نفس المقتضى وفرق مابين العموم المقتضى
وعموم المقتضى بين هذا وذلك ان تصرف الدليل
الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية
(فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة)
هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت
لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولهذا كان رجعيا اذ الضرورة
تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد
بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق
المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (فى انت
طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف
المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث
لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
الذى هو محل لنيتها

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو نية الثلاث اعنى التطليق وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعى ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا ولان التطليق ليس بملفوظ فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص الملفوظ والحاصل ان كلامه مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها ولا يصلح نية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة) فلا عموم له حتى تصح نية الثلاث لتخصيص العموم قيل ان هذا وان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان المقتضى الاصطلاحى هو اللازم الخارج المتقدم الذى تتوقف عليه صحة الكلام والمصدر المذكور اى التطليق ليس بخارج عن مدلول طلقتك فلا يكون مقتضى اجيب بان الاشارة فى هذا المصدر الى المصدر الحادث فى الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضى وفيه بحث لان المقتضى امر ضرورى يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم فى الحال لا يجعل طلقتك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة فى الزمان الماضى على ما هو المنصوص عليه فى طلقتك اللهم الا ان يقال المراد من المنصوص عليه اعم من المطابقى والتضمنى وههنا المعنى التضمنى اعنى وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اى التطليق فى الحال وبالجملة ان المقتضى لا يلزم للمطابقى فقط بل يجوز لغيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق الاقتضاء فى طلقتك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل المجاز بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق فى الماضى يلزمه الوقوع فى الحال اى فى زمان التكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصله ان نحو طلقتك وانت طالق من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها الطلاق اقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على اخباريتها (قوله حيث لا يقع شئ) لامكان حمله على قصد الاخبار عن الطلاق الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها فى العدة او بعدها (قوله وليس معنى بقائها)

وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء كذا تبطل نية الثلاث بنافى العموم (و) (فى طلقتك) فانه وان دل لغة على مصدر ماض لا حادث قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا تبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما حمل حال انشائيتها واخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشائية الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

هذا

هذا ارد على التلويح فليراجع (قوله للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما) لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبته الخارجية لنسبته الذهنية المدلول عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها اياها وعدم موافقتها (قوله ورابعا اه) حاصله انها لو كانت خبرا لما صح قصد انشاء طلاق ثانى فيما اذا قالها للمطلقة الرجعية فى عدتها بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلقى نفسك) شروع فى بيان الفرق بينه وبين طلقتك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلقتك وانت طالق مع ان كلا منها يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر فى طلقى نفسك ثابت لغة فيحتمل العموم اما الصغرى فلأنه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مختصر من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الا على تصور وجوده كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء بخلاف طلقتك وانت طالق فان الثابت بهما ليس نفس مصدر الفعل والمشتق لانتفاء الطلاق فى الماضى بل الثابت بهما ما اثبته الشرع لضرورة تصحيحه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر الفعل هو التطليق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطليق لا الطلاق قلنا ثبوت التطليق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوى لا شرعى ولا يضر واما الكبرى فلأن ما ثبت لغة يكون مقدرا والمقدر كالملفوظ فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحتمل العموم وان لم يكن عاما فى الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة فى ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هى هى دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يحتمل العموم لان الماهية من حيث هى هى تحتمل ان توجد فى ضمن كل من الفرد الحقيقى والحكمى فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجبه وعلى الكل اعنى الثلاث وهو محتمله لا مجازا لان الثلاث فى الطلاق واحد اعتبارى بخلاف الاثنين لانه عدد محض فلا يحتمله اللفظ (قوله لان الطلاق اسم اه) دفع لما يتوهم انه اذا لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفع ان الطلاق

للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثانى وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلقى نفسك) فانه مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثانى المحتمل كما سبق فى باب الامر ولم تجزئة الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقى والحكمى وهو الثلاث والاول موجبه
فلا يحتاج الى النية والثانى محتمله مجازا فتصح نيته له فان قيل فاذا جازنية الثلاث
فى الطلاق الثابت لغة فى طلقى تمسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام
فلم لا يجوز ذلك فى المقتضى كما فى طلقتك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة
الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار
لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف
المصدر الثابت لغة فانه كالملفوظ فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب
خارج عما نحن فيه لانا فى صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم
المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب
عنه بان هذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث
فى المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثانى انه لا مجاز له ولا منافاة
بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده
وتصح تلك النية فى الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم
وان لم يكن عاما فى الحقيقة والثانى صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) شروع
فى جواب ما يقال ان البائن فى قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على
قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم
وانما تثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء تصحيحا له كما فى انت طالق فكان
اللائق شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيهما او شمول العدد ما لا يصح فيهما
لكنها صحت فى البائن دون الطالق وحاصل الجواب انا سلمنا ان ثبوت البينونة
بأنت بائن ونحوه من الكنايات مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم
ان صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك فى انت طالق
بل هى مبنية على جواز ارادة احد معنيى المشترك اللفظى او احد نوعى المشترك
المعنوى فى باب المقتضى وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى التى
تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد
واثنين وعلى الغليظة وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية اى حل المحلية بان لا تبقى
المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظى
بينهما او معنوى وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى
كيف ولو كان كذلك لصح ارادة كل منهما فى حالة واحدة على ما هو شأن العام

(والبائن كالطالق) فى ان البينونة الثابتة به
انما هى بطريق الاقتضاء (الا) ان بينهما فرقا
وهو (ان البينونة تتنوع الى خفيفة) وهى التى
تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
او اثنين (وغليظة) وهى التى تفيد انقطاع الحل
بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصحت) اى اذا تنوعت
البينونة الى النوعين صحت (فيها نية الثلاث)
لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل
وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة
تعين الاول المتيقن وان نوى انقطاع الحل يثبت
العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن
الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل
فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح
فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد العلة
فقط والانفعال قبل الحلول فى المحال لا تتنوع
الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير
متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم
اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اصلا فى التنوع فلا يثبت مقتضى
والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا
للطلاق فانه حينئذ يتنوع الى مزيل الملك
باقتضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد
وليس شئ منهما محتملا له نفسه

لانه

لانه يفيد الاستغراق لكنها لم تجز لتباينهما والخفيفة الحاصلة فى ضمن الغليظة
ليست عين النوع المقابل للغليظة بل مبنى على ما ذكر من جواز ارادة احد معنيى
اللفظ المشترك او احد نوعى المشترك فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هى
البينونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوقع الثلاث شرطا لا اصلا واذا
نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هى الخفيفة فثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية لتعيين المحتمل واذا لم ينو شيأ
منهما او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن اعنى البينونة الخفيفة القاطعة
للحل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت
الاقل المتيقن فى انت طالق اعنى الواحد يمنع نية الثلاث كما مر لاندفاع الضرورة
بالواحد الاقل فكان ينبغى ان يكون ثبوت الادنى المتيقن فى انت بائن اعنى
الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق فى انت طالق والبينونة
فى انت بائن ثابت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه
من ان الثلاث فيما اذا نوى البينونة الغليظة يقع شرطا اى تبعا لا قصدا واصالة
والى دفع ما يتوهم من البينونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
العدد صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملى المشترك او احد نوعى
الجنس الواحد فى المقتضى للزوم ثبوت احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما
معا فمن اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تفريعا على ما قبله
فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا
لانه شرط البينونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل
وناقص مثل البينونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
غير متصل بالمحل اى المرأة فى الحال بالاتفاق كاتصال البينونة فى الحال لانه
لو اتصل به فى الحال لما بقى جميع احكام النكاح من حل الوطئ بالمراجعة ولزوم
النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول فى المحال
لا تتنوع الى النقصان والكمال لعدم قيامها بدون المحال بل هو اى الطلاق
فى نفسه انعقاد العلة اى حكمه الثابت فى الحال قبل حلوله فى المحل انعقاد علة
توجب الحكم فى اوانه والانعقاد غير متنوع فى نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكن ذلك الا بالحاق العدد به فحينئذ يصير نفس
الطلاق مؤثرا فى ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل بالكلية

كما فى البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد اصلا
فى التنويع فلا يجوز ثبوته مقتضى والا لكان الاصل تبعا فلا تصح نية الثلاث فيه
ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم أن لا يكون محتملا للطلاق
فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص والى مزيل
الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شئ من هذين
النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل (قوله
كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع آخر من فروع عدم عموم المقتضى
(قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل
مذكور اقتضاء لان المبنى للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة
فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا فى رواية عن ابى يوسف) قال انه نوى
التخصيص فى المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما يثبت
الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضى الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم
بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد فى هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة فى موضع النفى لان الشرط بمنزلة
النفى فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر
والظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
والمأكول محل له والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا فى حق ما تلفظ به من الاكل فقط
دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة فى غير
الملفوظ فتلغو وكذا مسئلة الشرب ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء
بالاتفاق وديانة الا فى رواية عن ابى يوسف له ما تقدم آنفا فى تخصيص الفاعل
ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضى
سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قيل المصدر عند ذكر الفعل
مذكور لغة وهو نكرة فى موضع النفى لان الشرط بمنزلة النفى فيصير عاما فيصح
التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا او قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا
معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا
واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد اجيب

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث فى اعتدى وانت
طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال
ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا فنوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره
فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا فى رواية
عن ابى يوسف رحمه الله (ومفعول) كما اذا قال
ان اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام
فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان
اغتسلت واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة
(وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل
ونوى حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا اتزوج
ونوى كوفية او بصرية (فى اليمين) متعلق
بالتخصيص

بانا

بانا لا نسلم انه متنوع لانه فى نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة عليها
لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جارى فى مسئلة تخصيص الفاعل ايضا
فلا تغفل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فان قيل الحالف فى هذه المسائل
يحنث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك
لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم فى المقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا وسيأتى مصرحا فى الكتاب
(قوله اذا جعل التوقف) اى فى تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اى لا يثبت
بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا
ايضا لانه اصل وكون بعض ما صح شرعا مما لا طريق للعقل الى الوقوف عليه لا يضر
ذلك لان بعدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله وهى على المقتضى) اى
الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الحلف على الاكل) اى
صحته الشرعية (قوله فان هاتين النيتين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعد
حذف مفعوله ولم يذكر مصدره فى سياق النفى او معناه نحو لا آكل او ان اكلت
فكذا او وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه فى سياقهما نحو لا اغتسل
او ان اغتسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على صيغة المجهول وكذا فى الحال
والصفة المحذوفتين كان عاما فى جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
عند الشافعى رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابى حنيفة واصحابه
واحتج الشافعى بان هذه الافعال تدل على نفى حقيقة الفعل اعنى المصدر
الذى تضمنه الفعل وكل ما دل على نفى الحقيقة يستلزم نفى كل فرد ومفعول
وفاعل وسبب وحال وصفة واذا كان يحنث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
دلالته على نفى كل منها بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا تعم بخلاف نفى
الحقيقة فان دلالته عليها بطريق اللغة فان قيل عموم النكرة المنفية ليس بطريق
دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع
الافراد ضرورة كما ان نفى الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفى جميع الافراد قلنا ان
للنكرة المنفية وضعا نوعيا فتدل لغة واحتج الحنفية بوجوه الاول ان
كلا من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثانى انه لو كان عاما
فى جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما فى الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء
اذا جعل التوقف اعم من الشرعى والعقلى واما
اذا قيد بالشرعى فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع
اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف
على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول
(كمكان) كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون
مكان (وزمان) كما اذا نوى فى المثال المذكور
زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان
باتفاق بيننا وبين الشافعى وان منعه الآمدى
رحمه الله ثم سلم وبين الفرق واذا اورد هاتان
الصورتان فى صورة الاتفاق بخلاف الصور
السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان
نفى الحقيقة يستلزم نفى كل فاعل ومفعول وحال
وسبب وصفة واذا يحنث بكل من الصور وذلك
معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا
منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص
فيهما باطلة بالاتفاق وانحل ما سيأتى على ان دليله
لا يفيد الا عموم المعنى والكلام فى العموم الذى
هو من عوارض اللفظ

ا ٢٤ ز ى

لان الفعل كما يقتضى تلك الاشياء يقتضى المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك
لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما لقبل التخصيص
الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد
مخصص لتنافيهما اجيب عن الاول انا لا نسلم ان المقتضى لا يعم بل هو عام عند
الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لا على الالزام وعن
الثانى بانا لا نسلم ان الفعل لا يعم ولا يخصص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
بالنسبة اليهما كما فى الامور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما و بين الامور
المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف
الزمان والمكان لامكان تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور
المذكورة وعن الثالث بانا لا نسلم انهما يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على
اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق فى الخارج بدون المقيد
والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لا يأكل
يحنث باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة فى المفهوم او فيما صدق
عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثانى ظاهرا البطلان والثالث
لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير
مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثانى كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان
المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم
ما ذكر مصدره سيأتى مصرحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الآمدى يعنى
منع الاتفاق المذكور فى الاحكام وقال لا نسلم ان هاتين النيتين باطلتان عند
الشافعى بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما باطلتان
كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله فانه
اى الشافعى يقول بجواز التخصيص فى الصور السابقة وقوله باطلة بالاتفاق
مبنى على تسليم الاتفاق وللخصم ان يمنعه و بعد تسليمه له ان يبين الفرق على
ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعى مدعاه لانه انما يفيد
عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى **(قوله والمصدر المنفى)** اى سواء كان
متنوعا او غير متنوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول
والثانى الآتيين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقدر وكذا
الحكم بقوله لا يعم لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثانى **(قوله وان ثبت لغة
لا اقتضاء)** فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المنفى) كما فى الصورة المذكورة (وان
ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل
(لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر
كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت
فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر
وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص
(الا اذا تنوع) ذلك المصدر

تقدير ثبوت المصدر المنفى اقتضاء والمصادر كلها لا تثبت الا لغة لا اقتضاء قلنا
ان ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لا الافراد مثلا ان لا آكل دال على
مطلق الاكل وهذا المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن فرد والاول مدلول
لغوى والثانى اقتضائى وكلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان
ثبت اقتضاء لا يعم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضى
صدق طرفيها **(قوله لانه جزء مدلول الفعل)** علة لثبوته لغة لا اقتضاء لان اللفظ
يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
فلا يعم بخلاف المصدر المذكور صريحا نحو لا آكل اكلا وان اكلت اكلا فانه
يصير عاما كما سيأتى **(قوله لا يعم كما لا يعم المقتضى)** الا ان المصدر لا يعم لدلالته
على الماهية من حيث هى والمقتضى لا يعم لثبوته ضرورة فيقتصر على قدر
الضرورة **(قوله كلام الجامع)** قالوا المذكور فى الجامع يخالف الروايات
المشهورة ولهذا حمله البعض على ما لو قال ان خرجت خروجا ولا يخفى عليك ان
هذا الحمل فى غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولذا قال لكن المفهوم
من ظاهره انه يعم **(قوله وهو نكرة فى موضع النفى)** لان الشرط فى معنى النفى
قيل الاولى فى توجيه ما فى الجامع ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من
البلد يفهم فى العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر فى الجامع لفظ من البلد حتى
يفهم منه السفر **(قوله فحينئذ تصح نية نوع دون نوع)** وهذا ليس من
تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومى
المشترك اللفظى او احد نوعى الجنس كما فى البائن وذلك جائز فى المقتضى فحينئذ
يكون المستثنى المذكور منقطعا **(قوله وهى ان يسكنا فى بيت واحد لا بعينه)**
قيد بقوله لا بعينه احترازا عن النية بالسكنى فى بيت واحد بعينه فان النية فيه
لغو ثم صحة النية فى بيت واحد لا بعينه لا لكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد
نوعى الجنس او احد مفهومى المشترك اللفظى **(قوله وهى ان يسكنا فى دار
واحدة)** وان كانت قاصرة لان المساكنة فى الدار اتصال فى توابع السكنى من
اراقة الماء وغسل الثوب وغيرهما لا فى اصل السكنى بخلاف السكنى فى بيت
واحد لانه اتصال فى اصل السكنى وهو معنى المساكنة **(قوله بناء على انفهام
الكامل)** فان قيل بعد انفهام الكامل من المطلق فاى حاجة الى النية قلنا اليمين
فى مثل ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى فى دار واحدة تسمى
مساكنة عرفا وان كان كل من السكان فى بيت على حدة ومبنى الايمان على

(فحينئذ تصح نية نوع دون نوع) خلافا للقاضى
ابى هيثم (كالمساكنة) فانها متنوعت الى كاملة
وهى ان يسكنا فى بيت واحد لا بعينه وقاصرة
وهى ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة
اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية (والخروج)
فانه لما تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية
المديد بخلاف ما لو نوى فى الاول المساكنة
فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج الى مكان
بعينه حيث لم تعمل نية اصلا (هو الصحيح)
لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا
ما ذهب اليه ابو هيثم اما الاول فلما سيأتى
ان نفى الحقيقة ينافى اثبات بعض الافراد
وما ذكر فى الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل
نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم تصح قضاء لما فيه
من التخفيف واما الثانى فلان النوعين لما تنافيا
بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس
من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب
ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر) استثناء
مما بقى بعد الاستثناء الاول يعنى ان المصدر
الغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا
لا آكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
(كالمذكورات) من الفاعل والمفعول وغير ذلك
فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل المفهم منه فاحتاج الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعله مستغنيا عن النية (قوله فى مكان بعينه) لو قال فى بيت بعينه لكان اولى (قوله لا ماذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المنفى عام بناء على ان ذكر الفعل ذكر للمصدر فان قيل ان نفى الحقيقة وان كان ينافى اثبات بعض الافراد لكنه لا ينافى نفى الافراد بل يستلزمه وماذكره صاحب الكشف هو عموم الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم القول بجواز التخصيص بالنية فتثبت المنافاة (قوله ولا ماذهب اليه ابو هيثم) اعنى انه لا يعم وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لا يثبت عدم نفى نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية اخفهما) اعنى نية السفر وجه الاخفية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبده اوطلاق زوجته ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء متصل ان عم المصدر المنفى ولو خص بالمقدر لكان منقطعا (قوله لوجود المحلوف عليه لا للعموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الحنث ايضا ولو كان الحنث للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المنافى للاقتضاء ونفى نفس حقيقة الفعل) اما الاول فلأن المقتضى ثبت ضرورة فلا يعم ولان العموم صفة اللفظ والاقتضاء صفة المعنى واما الثانى فلأن العموم يقتضى ارادة الافراد وذلك ينافى ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك ينافى نفى الحقيقة لانه يستلزم نفى جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسلم كون العموم منافيا للاقتضاء ونفى الحقيقة بل يقول بعموم المقتضى و يستدل بنفى الحقيقة فى الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيقى لا الزامى لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله ونفى نفس الحقيقة عطف على قوله للعموم عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده كيف وان وجود المحلوف عليه فى كل من تلك الجزئيات انما هو لنفى الحقيقة فلا يصح ان يقال ان الحنث فى كل لوجود المحلوف عليه لا لنفى الحقيقة (قوله قلت هذه الامثلة) اى ماذكر فيه الاستثناء اعنى ان اكلت الاخبزا اه فلا يرد عليه انه قد ذكر آنفا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال مفرعا على عدم عموم المقتضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول اه (قوله بين نفيها واثباتها) الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثانى الى الافراد (قوله عدم التعين لما هو

ولما ورد ههنا انه فى هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله (والحنث بكل) اى بكل جزئى من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك (فى كل) من الصور المذكورات لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك الجزئيات (لا للعموم) المنافى للاقتضاء ونفى نفس الحقيقة فان قلت لاشك فى صحة قولنا ان اكلت اولا آكل الاخبزا وان اغتسلت الامن جنابة ولا اكلم فلانا الاحال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الامكان كذا اوزمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة الحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيأ او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قرآءتى لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم

معين

معين) ولو قال عدم تعين ماهو معين لكان اخصر واولى والمراد عدم التعين للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال فى قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر الى المخاطب يعنى ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه فى لا آكل شيأ او اكلا مثلا هو الشئ المعين والاكل المعين عند المتكلم لكنه قصد عدم تعينه له فاحتمل عنده لذلك المعين ولغيره فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته عند المخاطب (قوله ولذا صح ان يقال بالرفع اه) اعلم ان النكرة فى الاثبات تفيد البعضية وتحتمل الاستغراق كما فى قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفى والاثبات فى طرفى النقيض جعلوا النكرة فى النفى للاستغراق وتحتمل عدمه مرجوحا كما فى قولك لا رجل فى الدار بل رجلان اورجال وذلك بجعل النفى راجعا الى وصف الوحدة المفردة اى المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من لفظا اوتقديرا كما فى لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا نحو ما من رجل فى الدار اوتقديرا نحو لا رجل فى الدار بالفتح فهى نص فى الاستغراق لا تحتمل عدمه لانه لنفى الجنس وذلك يستلزم نفى جميع الافراد حتى لا يصح لا رجل بل رجلان لكن لما كانت دلالته عليه بطريق الاقتضاء لا اللغة لم يجعله اصحابنا من باب العام والاجاز تخصيصه وذلك ينافى نفى الحقيقة فكان نحو لا آكل نظير نحو لا رجل فى الدار ولا ريب فيه بالفتح فى كونه لنفى الحقيقة ونحو لا آكل شيأ او اكلا نظير نحو لا رجل ولا ريب فيه بالرفع فى كونه لنفى الفرد المبهم (قوله فاندفع ماذكر) وجه الاندفاع ان فى المصدر المذكور زيادة على المصدر المقدر فيكون تأسيسا لا تأكيدا ولقائل ان يقول ان ماذكر فى التلويح مبنى على تصريحهم بان المصدر فى لا آكل اكلا للتأكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة فى ضمن الفعل بل الاوجه فى الدفع ان المصدر المذكور صريحا فى سياق النفى يفيد العموم واذا كان تأكيدا للمصدر الضمنى حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمنى على العموم ابتدآء بلا قرينة (قوله ما اضمر ضرورة صدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان وانما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم ينو من الليل فان صدق الخبر برفع الخطأ والنسيان وبكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عمن لم ينو من الليل يتوقف على تقدير لان نفس الخطأ والنسيان واقعان غير مرفوعين وكذا نفس الاعمال تقع بلا نية وكذا الصوم يوجد بدون النية فلا بد من التقدير لصدقه وهو الحكم اى رفع حكم الخطأ وكذا الباقى (قوله وما اضمر لصحته عقلا) نحو

ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل فى الدار بل رجلان اورجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان اورجال فاندفع ماذكر فى التلويح ان المصدر فى قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية (وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين رحمهم الله من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى والمعتزلة جعلوا ما اضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا

واسأل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اضمار الاهل والثانى الوطئ او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما اضمر لصحته شرعا) نحو أعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام اه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق فى بعض افراد هذا النوع نحو طلقنى وان خرجت فعبدى حر كما تقدم والمقتضى لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ومضمرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهى ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف الى المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشتباه كما فى واسأل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فانه لتحقيق المقتضى اسم فاعل وتقريره لا لنقل الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير فى المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر كالاول كما فى المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضمرا) كلمة او للتخيير فى العبارة لا لمنع الجمع (قوله اى يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا الضرورة صدق المتكلم لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد اه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لا يقدر على التمليك بما لم يملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد أليق بحال العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لا تكون الا فى الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اى عدم كون المذكور

لغوا

وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى
وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف
المبتدأ او الخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قام
وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات
وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر
الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمهم الله
تعالى وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا
وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير
ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة تميزها
المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة
المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على
اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح
من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف
والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف
غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف
بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه
دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا
الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا
لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان
الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح
(وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى) المذكور
(عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه
العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
رحمه الله فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها
ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند
التصريح به بل يبقى كما كان قبله

لغوا عند ظهور المقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله وجود ضده) اى ضد المعنى المذكور اعنى كون المذكور لغوا عند ظهور المقدر (قوله فى غيره) اى غير المقتضى اعنى المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط فى المحذوف كما فى قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر كما ذكرنا وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله علامة للمقتضى لا شرطا ولا يخفى عليك ان هذا مما لا دخل له فى كون المعنى المذكور شرطا لا علامة (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعى يقع به لانه جزء مستمتع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما فى الجزء الشائع نحو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت يدك لان التعدى فيه ممتنع اذ الحرمة فى سائر الاجزاء تغلب الحل فى هذا الجزء فلا يسرى وفى الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد فى اليد وانما القيد فى النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر لا مقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له فى الثبوت والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف والثلث لانه محل للنكاح عندنا لكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح بيع النصف الشائع و بخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه والروح والجسد والفرج لانها فى حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون بالشرائع) اى التى يراد بها وجه الله وطاعته اعنى العبادات لانهم يخاطبون بالمعاملات الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى كما فى التلويح (قوله اذا قال لعبده كفر عن يمينك اه) يعنى لو قال لعبده كفر عن يمينك بالمال لا يثبت اعتاق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لا يكون الا فى الحر فيقتضى ثبوت العتق فى هذا العبد مقدما على تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك مالا حتى يكفر به وانما لا يثبت ذلك لان الاعتاق اصل فى اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء وتبعا ومن هنا ظهر الخلل فى كلامه فى موضعين الاول انه ترك قيدا

اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون
المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى
غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب
ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث
اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال
المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون
اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى
سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة
اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا
محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو
بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود
ضده فى غيره جعلته شرطا لا علامة (و) شرط
ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر
ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ
قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا له
ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع
الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار
لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان
لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن
يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا
الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء
النص (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعا واشتراك
الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة

لابدّ من ذكره اعنى قيد بالمال والثانى الاولى ان يقول لان الاعتاق اصل
فى اثبات الاهلية لسائر التصرفات كما ذكرناه فتأمل وكذا الحال انه لو قال لعبده
تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج
الاربع لا يكون الا فى الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى
(قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعنى ان
الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظنى بخلاف
الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة
ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من
الاستدلالات الصحيحة) اعنى الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق
ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا
القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا المفهوم
الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق
به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذى سميناه دلالة النص كما فى قوله
تعالى فلا تقل لهما اف والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص
الشئ بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكروا له الشرائط الخمسة
التى ذكرها الشارح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص
المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر فى الخمسة
المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة
غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الآمدى بعد ذكر
الشروط بقوله وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
نفى الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره فى التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
التى ذكروها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر فى تلك المذكورات نحو
الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيأ من الاربعة المذكورة لا يوجد
فى هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفى الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة
النقض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى
ان اولوية الحكم فى المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن ولهذا قال فى بحث

فكان المقتضى مع حكمه حكم النص بمنزلة
الشرآء اوجب الملك والملك اوجب العتق
فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشرآء
فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف
القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص
حينئذ ترجح عليه لثبوته بناه على الحاجة
والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ من
الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد
وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل
بوجوه) اخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا (منها
مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى
ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها
ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم
او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم
فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة
لا مخالفة

الدلالة ان الفرع فى الدلالة مساوى للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
الفرع للاصل فى اى قسم تدخل عند الظان اذ ليس فى باب القياس لان الفرع
لابد ان يكون ادنى من الاصل فى القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهومى
موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التفتازانى فى حاشية المختصر (قوله
فالتقييد به) اى بالحجور لذلك اى للغالب من حال الربائب لا لكونه شرطا فى حرمة
الربائب عليه حتى تكون اللاتى ليست فى حجور الزوج حلالا له ولهذا اى ولكون
قيد الحجور خارجا مخرج الغالب اكتفى فى موضع احلال الربائب بنفى الدخول
فى قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطا
فى التحريم لما اكتفى بالدخول فى الاحلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول للام
لا كونها فى حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والحجور
ثم تنتفى الحرمة بانتفاء احد جزءى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
دليلا على ان الحجور ليس شرطا فى الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سلمنا ان
الحكم المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء احدهما لكن لا نسلم ان الحرمة ههنا متعلقة
بالشرطين لان العادة فى امثاله فى مقام النفى نفى الجزءين معا او نفى العلة مطلقا فانه
لا يقال انتفى حرمة الربا لانتفاء جزء العلة اعنى الجنسية او القدر بل يقال انتفى
لانتفاء العلة او يقال لانتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنفى المعين اعنى
الدخول على انه هو المناط وحده (قوله فنقول فى الغنم السائمة زكاة) فان
وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
وانما يثبت عدم وجوبها فى غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
فى العوامل والحوامل صدقة (قوله او ان يكون الغرض) تمثيل لقوله
او لحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والنشر اى غرض المتكلم بيان الحكم
لمن له السائمة لا العلوفة وذلك بان يكون المتكلم عالما بان السامع لا يعلم وجوب
الزكاة فى السائمة ويريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا
وبين ما ذكر فى الشرط الرابع ظاهر ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطا
مستقلا غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
فاسد) استدل اصحابنا على فساده بوجوه الاول لو ثبت ذلك فاما ان يثبت بلا
دليل او بدليل والاول باطل بالاتفاق والثانى اما ان يكون بدليل عقلى ولا مدخل
للعقل فى اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقلى وشرطه التواتر لان الآحاد تفيد
الظن وهو غير معتبر فى اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تفيد ههنا لانها انما تفيد

ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد
مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب
كون الربائب فى الحجور فالتقييد به لذلك لا لان
حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه ومنها
ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة
خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل فى الغنم
السائمة زكاة فيقول فى الغنم السائمة زكاة
او ان يكون الغرض بيانا لمن له السائمة لا العلوفة
ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم
وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة العلوفة
فيقول عليه السلام فى الغنم السائمة زكاة فان
التخصيص حينئذ لا يكون لنفى الحكم عما عداها بل
للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص
بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل
فى الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من
عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل
يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة زكاة لئلا
يخصص قال الآمدى رحمه الله وبالجملة لو لم يظهر
سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى
الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى
الحكم فى محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص
اولا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد
(فانه لو ثبت فينتقل)

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان أئمة اللغة قد اختلفت فى كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والا لما وقع الخلاف فيه فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر فى افادة الآحاد العلم فان الآحاد مقبولة فى اللغة كالاصمعى والخليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثانى انه لو ثبت ذلك فى الامر لثبت فى الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعنى ان المعنى الذى ثبت به المفهوم فى الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلأن من قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعا واجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا بانا نلتزم ان الخبر فى الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر فى نفى العلوفة الا بدليل والثانى بمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل للقياس فى اثبات اللغة ورد اما الاول فلأنه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الالتزام المذكور فلا يصلح سندا للمنع واما الثانى فلأنه ليس بقياس فى اللغة لان القياس الحاق مسمى باسم لمسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثانى لمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد فى الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل بل الحق فى الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارج للحكم فيجرى فيه ما يجرى فى الخبر ورد هذا ايضا بوجوه الاول ان المانعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر والخبر فلا يلتزمونه الثانى ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفى لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا ينفى الثالث ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق به كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل للحاصل الرابع انه لو صح المفهوم لما

صح

صح أدّ زكاة الابل السائمة والعلوفة لا مجتمعا ولا متفرقا كما لا يصح لا تقل له اف واضربه واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه فى منافاة مفهوم كل منهما لمنطوق الآخر وزان قولك فى مفهوم الموافقة لا تقل له اف واضربه ولا شك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذينك القيدين السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك ادّ زكاة الغنم فيضيع ذكر القيدين والثانى انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الآخر اجيب اولا بانا لا نسلم انه وزان لا تقل له اف واضربه لانه صريح يترك به المفهوم وثانيا بان الفائدة فى ذكر القيدين يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه ظاهر فى تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصا له على ما تقدم فى الشرط الخامس واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك فان فى العلوفة زكاة عند الخصم اى المجيب وثالثا بانه لا تناقض فى الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم ظاهر لا قطعى فترك بالمنطوق القطعى فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عندهم لا نص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة انه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلأنه قد ثبت فى نحو لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهى عن القليل من الربا مع ان النهى ثابت فى القليل والكثير اجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الربا على اباحة القليل منه ظاهر لا قطعى ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرّم الربا قطعى الظاهر فيترك به (قوله لان الخصم لا يدّعى الوضع) ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لا تقل لهما اف لم يوضع لحرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس او اسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثانى نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والمروزى وغيرهما والاشعرية الى انه يوجب نفى الحكم عما لم يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه لا يوجب وفصل بعض الحنفية بين ما كان مقرونا بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون

يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له فى اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد (اذ الآحاد معارضة) فلا تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواترا وشبهه) ليحصل العلم او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) اصلا (قيل) فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الآخر وقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء فى حديث الغسل الذى سيأتى او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور

الثانى احتج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولو لم يكن موجبا لما صح الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلأنه لو لم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعاقل عن الفائدة واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم اى فى الاشهر الحرم الاربعة والتنصيص بذكرهن لايدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام فى جميع الاوقات واما السنة فلقوله عليه السلام لايبولن احدكم فى الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة فانه لايدل على التخصيص بالجنابة فانه لايجوز الغسل فى الماء الدائم مطلقا بالجنابة اوغيرها واما الاجماع فلأنهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم اللقب اثر فى المنع عن غيره لادى الى نفى المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلأن القياس لابد له من اصل وحكم الاصل لابد وان يكون منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم فى الاصل يدل على نفى الحكم فى الفرع فالحكم فى الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس ثمة وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم فى الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفى الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا او فيما لايكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم الثانى مسلم ولا يفيدكم شيأ والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه فى غير محل النزاع اعنى غير ما ثبت فيه مفهوم المخالفة واما المعقول فلأنهم ان ارادوا بنفى الحكم عن المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا لانه عندنا ليس بثابت بالنص فى غير المنصوص عليه بل بقى النص على تقدير ثبوته وان ارادوا ان الحكم لايثبت فى غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات فى المسمى لا للنفى عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر والكذب فى قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان

وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال اى (من قوله عليه السلام الماء من الماء) وهم من اهل اللسان فلولا ان الغسل بسبب المنى يفيد نفى الحكم عما سواه التخصيص بالاسم (قلنا) بطريق القول بموجب لما فهموا ذلك (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص العلة بالاسم بل هو (من اداة العموم) وهى اللام فى الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لايجب ان يكون عيانا البتة بل (قد يثبت عيانا) كالانزال (وقد يثبت دلالة) كما فى التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

الملازمة فلاستلزامه ان لايكون غير محمد عليه السلام نبيا وان لايكون الله موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشأ فهمهم ليس التخصيص بالاسم بل اللام فى الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ من المنى لا بمعنى ان كل الغسل من المنى لان هذا الحديث ورد فى غسل الجنابة وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من غير تعرض الى المفهوم فى الماء الثانى ولان الاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس مع انه لامنى فيه فان قيل لانسلم ان كل غسل جنابة من المنى كيف وان الغسل عند التقاء الختانين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد يثبت الماء دلالة اقامة للسبب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث ولو سلم منشأ فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة ومن بعدهم بالامر بغسل الالتقاء ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكنه محمول على نفى وجوب الغسل بالرؤيا فى النوم ولم ينزل على ماروى عن ابن عباس لا على نفى وجوب الغسل بالاكسال لكنه غير مفيد لان فيه تسليم مدعى الخصم ووجه المفصل سيأتى فيما بعد (قوله الثانى مفهوم الصفة) اختلفوا فيها فذهب الشافعى الى ان تعليق الحكم باحدى صفتى الذات يدل على نفى ذلك الحكم عما عداها نحو فى سائمة الغنم زكاة فان تعليقها بصفة السوم يدل على نفيها عما عداها ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات لا النعت النحوى وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لايدل على ذلك وفصل ابو عبدالله البصرى ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكاة او للتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفى وان لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه احتج المثبتون بوجوه الاول انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفى الحكم عما عداه لما نفرت الشافعية اذ لامقتضى للتخصيص مما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب اجيب عنه بانا لانسلم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

(و) النوع الثانى مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
النفرة منهم لالاستلزامه نفى الحكم عما عداه اولفهم من اعتقد افادة النفى عما
عداه قصد المتكلم ذلك النفى فى تلك الصورة فتنفر بسبب اعتقاده ذلك من ان
يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
تحقيق لا الزامى اولانفهام ذلك فى الجملة ولومن القرآئن هذا ولا يخفى عليك ان
الاولى ان يقول لوقيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لان المقام
مقام الاستدلال على الحنفية لالزامهم والالزام فى تنفر الحنفية من ذلك حيث
يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لافى تنفر الشافعية لجواز ان يكون
تنفرهم لاعتقادهم نفى الحكم عما عداه الثانى ان اهل اللغة كابى عبيد فهم ذلك
من قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لى
غير الواجد لا يحل ذلك واللى هو المطل والواجد الغنى وكذلك من قوله عليه
السلام مطل الغنى ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهادا
لالغة والكلام فى اللغة اوعلمه من دليل آخر لامن مفهوم الحديث الثالث
انه لولم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
شئ غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
واللازم باطل لان تخصص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اولى واجيب
بانا لانسلم ذلك لجواز ان تكون فائدته بيان محل الحكم لا النفى عما عداه فانه باق
على عدمه الاصلى وبانه لوكان الاصلى عدم غيره لزم انتفاء نفى ماعداه على تقدير
فرض وجوده وهو باطل لامحالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
ولوفرضناه معدوما لانتفى مايدل عليه اللفظ فى محل النطق وهو يستلزم انتفاء
نفى ماعداه لتفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفى
عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
على النفى عن الغير والافلا فائدة فى التخصيص وهذا دور والجواب لانسلم انه
اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فانا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له
فائدة سوى فائدة واحدة تتعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
ماتتوقف عليه الدلالة على النفى عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لودل
على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف
على ذلك هو الفائدة عينا لاعقلا اى حصولها فى الواقع لاتعقل حصولها عند

الدلالة

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف
للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
والجواب ان عدم الحكم فى المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
لابناء على ان عدم العلة فى المذكور علة العدم فى المسكوت عنه وثمرة الخلاف
انه اذا كان الحكم فى المذكور حكما عدميا لايثبت الحكم الثبوتى فى المسكوت
عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العاوفة زكاة فانه لايلزم ان الابل اذا لم تكن
عاوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لايثبت بناء على العدم
الاصلى وعنده يثبت فى المسكوت عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم فى السائمة
بدليل آخر اعنى فى السائمة زكاة لابالعدم الخامس ان نفى الحكم عن
المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح نحو الانسان الطويل
لايطير وليس استقباحهم لنسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لوقال
الانسان الطويل وغيره لايطير لايستقبح مع وجود النسبة المذكورة فعلم
ان علة الاستقباح لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستقباح انما
هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال مطلقا لالانه افاد نفى الحكم عن المسكوت
عنه ولوسلم فالمثال الجزئى لايصحح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
انه لولم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عما عداه لكان ذكر
الوصف ترجيحا بلامرجح لان الفرض عدم شئ مما يوجب التخصيص غير افادة
النفى عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم فى الوجه الثالث
ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لافرق بينه وبين الثالث فى الحقيقة السابع انه
لولم يفد نفى الحكم فى غير محل النطق لزم ان لايكون السبع فى قوله عليه السلام
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرا لان التخصيص اذا
لم يدل على نفى الحكم عما عداه تحصل الطهارة بمادون السبع لعدم المخالفة واذا
حصل ذلك بمادون السبع لاتحصل به والالزم تحصيل الحاصل اجيب بان كون
مادون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لابمفهوم العدد ولوسلم فالكلام
فى مفهوم الصفة لافى مفهوم العدد ولوسلم فالمثال الجزئى لايثبت القاعدة
الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص
بالوصف يدل على اثبات الحكم فى محل النطق بالاتفاق وانما النزاع فى النفى عما
عداه وهما مفهومان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون
بطريق الحقيقة اوالمجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما (قوله

لا يراد بها النعت) يعني ليس المراد ههنا بالصفة النعت النحوي بل مطلق التقييد
بالشيء سواء كان نعتا نحو في الغنم السائمة زكاة او مضافا نحو سائمة
الغنم او مضافا اليه نحو لي الواجد وظرف الزمان وظرف المكان فان كلا من
السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال
الامام في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص
التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو عبر معبر
عن جميعها بالصفة لكان ذلك متقدما (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة)
لقوة دليل يختص به وسيأتي ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما
لان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار نافيا ومؤخرا لحكم
الايجاب فان قول الرجل انت طالق موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه
الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم
ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع
ما لم يوجد الركوب وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف
اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولاشك ان الملحق به اقوى من الملحق قيل
ان ما ذكروه يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة
في هذا المعنى اولى واقدم فالحاق الوصف بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط
واجيب بان بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة
لابتداء الايجاب لا للاعتراض على الموجب فيتعلق بها الوجود عند الوجود
ولا توجب العدم عند العدم فالحق بالشرط دون العلة (قوله والا لا يكون شرطا)
لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من انتفائه
انتفاؤه ولا يخفى عليك ان هذا دليل يتفرد به مفهوم الشرط والا فجميع ما ذكر
في الصفة جار هنا ايضا واعترض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البغاء منتف
وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه
بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن فحينئذ
يكون لتخصيص وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما لم يوجد مخصص
سوى مفهوم المخالفة والثاني ان الآية بحسب الظاهر دلت على انتفاء
حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض
الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

لا يراد بها النعت بل كل تقييد في الذات نحو سائمة
الغنم ولي الواجد وظرف الزمان والمكان
وغيرهما منعناه وقال به الشافعي ومالك واحمد
والاشعري رحمهم الله (لان قولنا الفقهاء
الحنفية فضلاء يتنفر الشافعية) فلولا ان التقييد
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه لما تنفروا
اقول قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا
الفقهاء الشافعية فضلاء يتنفر الحنفية لان تنفر
الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون
النفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر
الحنفية رحمهم الله حيث يلزم منه الاقرار بعد
الانكار (قلنا) لا نسلم الملازمة بل النفرة اما
(لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم
باتصافه بالفضل (او لفهم البعض) اي لفهم
المعتقدين لافادته النفي عن الغير قصد ذلك
النفي في الصورة المذكورة فتتنفر من ان يذكر
عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم
(او لايهامه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض (و) النوع الثالث مفهوم
(الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال
به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين
البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج
من الشافعية (لان عدمه) اي عدم الشرط
(يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا

الشرط

الشرط المانعية القاطع لا لعدم اعتباره في نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع
لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن
تحصنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعا
وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم
حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن
اذا لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام
المراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة التحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ
واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان
ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة (قوله قلنا ما ذكرتم انما هو في الشرط
الاصطلاحي) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة
يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطا الشرط
الاصطلاحي فالملازمة مسلمة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط اللغوي
لا في الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت لمانع ان يمنع الملازمة لان
عدم المشروط عند الشرط بناء على العدم الاصلي يكفي في الشرطية ولا يلزم
ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنتفي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا
لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنتفي الصلاة عند
انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصلي وان اردتم به الشرط اللغوي فالملازمة ممنوعة
لان الشرط اللغوي يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب
عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء
شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء
الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة
انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك
اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب
انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك الثابت به
بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع
لا باعتبار الشخص والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع وبالهبة وغيرهما
من الاسباب المتعددة لا بهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب
انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي
(وهذا الشرط) الذي نحن بصدده (لغوي) وهو
الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب
ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون
سببا او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء
الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع
الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم
الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي
ابي بكر وعبد الجبار (لانها) اي الغاية (آخر)
والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا
لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم
ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف
المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر)
نفسه (لا فيما بعده) يعني سلمنا ان ما بعد الغاية
لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن
النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد
الغاية وانما النزاع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض
على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده
من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عد
حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر
(وهذا) اي مفهوم الغاية (قد يعد من قبيل
الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل
الاشارة لا المفهوم

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لانسلم ان مانحن فيه من هذا القبيل
لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصى اى يلزم من عدم هذه العلة
عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منهما لا يوجب انتفاء الحكم اذلا اثر للعلة
والسبب فى النفى على ماوقع فى البزدوى لكان اولى لتخلصه عن هذه الترديدات
لان المراد بعدم اثر هذه العلة والسبب فى الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة يبقاء
الحكم على العدم الاصلى لا لعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم
الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر فى هذا
المعنى وهذا الانا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما
اصليا لابناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم فى مفهوم الصفة
فلو قال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لاتجب الزكاة فى السائمة عندنا خلافا
للشافعى (قوله لقوة دليل يختص به) يعنى ان القائل بمفهوم الغاية يحتج بما مر
فى مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومزيفا وبوجه يختص به وهو الآتى ذكره
فى الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط
ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا
لاتكون غاية) لان معنى الآية هو آخر المغيا (قوله فلو لم يكن مابعدها مخالفا اه)
اى اذا ثبت انها آخر فلو لم يكن مابعدها مخالفا لماقبلها فى الحكم بل دخل مابعدها
فى حكم ماقبلها لاتكون الغاية آخرا وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان
تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت
الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا وهو خلاف المنطوق (قوله
يعنى سلمنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب
دليله يعنى سلمنا ان الغاية هى الجزء الآخر من المغيا وان مابعد الغاية غير داخل
فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة
الشمس ونفس المرافق اى هل هى داخلة فى حكم المغيا او غير داخلة فيه بل حكم
المغيا منتف عنها فنحن نقول انها داخلة وهم يقولون غير داخلة فزمان غيبوبة
الشمس والمرافق داخلان فى حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد
تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من
الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع او فعل
رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت فى حكم المغيا فكيف يصح نحو أتموا الصيام

الى

ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث
المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه
(و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه
يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه
عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم
(الدلالة) قولنا (لا افاضل الا زيد) على نفى كل
فاضل سوى زيد (واثبات كونه فاضلا قلنا هو)
اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية
المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة
مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه
ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم
(انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة
من الفقهاء رحمهم الله تعالى الى انه ظاهر
فى الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه
السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه
السلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه
عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق
(قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء
والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل
بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى
السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل
لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم
ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون
انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق
وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق
لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد
نفى الولاء عن غيره ظاهرا

الى الليل قلنا ليس النزاع فى ان جميع الغاية داخل فى حكم المغيا بل النزاع
فى ان جميع الغاية خارج عن جميع المغيا على الايجاب الكلى وهو مدعى الخصم
فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب الجزئى
على ان الليل غاية لاتمام الصوم لا لنفس الصوم ودخوله فى الاتمام لايستلزم
دخوله فى الصوم نفسه تأمل ولو سلم فمعناه اتموا الصيام الى ان تغيب الشمس
ووقت الغيبوبة داخل فى حكم المغيا (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
لايخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
قوله تعالى الى المرافق دالا باشارته الى اسقاط ماوراء الغاية اى المرافق وان كان
ممن لم يدخل المرفق فى الغسل يكون دالا باشارته الى اسقاط المرافق
الى المنكب وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق
الاشارة لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق فى الغسل بدليل آخر راجح
على الاشارة من اجماع او فعل رسول او قوله (قوله وان احتمل التاكيد) اشارة
الى ماذكره الشارح المحقق فى شرح المختصر من انه قد اختلف فى انما فقيل
انه لا يفيد الحصر فهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت نذير فى قوة انك نذير والظاهر
انه يفيد الحصر (قوله لقوله عليه السلام انما الولاء اه) وقد استدل البعض
بهذين الحديثين على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد
لافاد فى هذين الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق
ايضا والعمل بغير نية واقع ايضا والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال
بهما على الحصر كما اختاره الشارح المحقق فى شرح المختصر (قوله فان قيل
لانسلم ان مجرد اه) حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر فى نحو انما الولاء لمن
اعتق يستلزم القول بعدم الحصر فى نحو ذلك المثال او القول بمفهوم الخلاف
(قوله لجواز اشتراكهما) اى اشتراك المعتق وغيره فى نسبة الولاء اليهما فينسب
كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
انه) اى عموم الموضوع (قوله لو تغاير الولاآن) اى لو غاير ولاء المعتق
لولاء غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قوله فيصدق ليس الولاء للمعتق
غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود
والتحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغايرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما
بان يقال هذا ولاء المعتق وهذا ولاء غيره مع اتحاد حقيقتهما واذا اتحدت
حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق

اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام
الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء
للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم
لو تغاير الولاآن بحسب الوجود وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ
الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو
جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع
لعمرو ولانا نقول لامجال له هنا فانه وجودى
لان اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع
اجتماع الاستحقاقين كما فى ملكية الدار لزيد فانه
ظاهر فى الاستقلال اذ ما لعمرو وغير ما لغيره على
تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان التعميم
يبطل نص العدد) وغيره (يبطل نص
العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم
بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره (يبطل نص
العدد) فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم
فى ثلاثة قروء (قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه
انما هو (بعلته) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة
اذ الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص
كما سبق (لا به) اى لا بالعدد نفسه حتى يلزم
ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشئ
ليس تعرضا لعدمه (والمذهبان) اى القول
بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان (عن
مشايخنا رحمهم الله تعالى) فقول صاحب
الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب
فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ بالاذى
وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ
بالاذى

اوتقول ان الملازمة فى قولك اذلوثبت له ولاء لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تتم لو تغايرا (قوله لان اللام) اى اللام الجارة فى انما الولاء للمعتق وقس عليه الباء الجارة فى انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لايحتمل الزيادة والنقصان) لانه خاص فى مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالحاقهم الذئب بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذى فى حديث خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحدأة والحية والعقرب والكلب العقور وفى الترقى اشارة الى ان المراد بالعلة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعنى يجوز تعميم القياس والدلالة (قوله ولاشك) دفع لمقدر تأمل (قوله فقول صاحب الهداية اه) تأييد لقوله مرويان عن مشايخنا يعنى ان صاحب الهداية الحق الذئب بالكلب العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس من الفواسق باسم العدد على ماتقدم آنفا ثم قال واما العقعق فغير مستثنى شرعا كسائر المستثنيات الشرعية لانه لايبتدئ بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف ففى كل من هذين القولين اشارة الى نفى مفهوم العدد اما فى الاول فظاهر حيث صرح بالحاق غير المذكور فى النص بالمذكور فيه وهو الكلب العقور واما فى الثانى فلانه اشار بقوله لانه لايبتدئ بالاذى الى انه لو ابتدأ بالاذى لجاز الحاقه بالغراب ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعى السباع على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافاة فاشار الشارح الى دفعه بالحمل على الروايتين ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بمفهوم العدد اتفاقيا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لاينافى القول بوجوده (قوله ويراد به عرفا النفى عن الغير) اى نفى الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا المعنى قد يدل عليه بالقيد المذكور فى الكلام الايجابى او السلبى من الصفة والشرط والغاية والعدد وكون الشئ مذكورا باسمه ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب وقد يدل عليه بانما والافى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة نفسها فقالوا مفهوم الا ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف فى التركيب ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع من الحصر اقسام ذكرها علماء المعانى منها مايحصل من تقديم متعلقات الفعل

فليس كغراب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب النوع الثامن من متعلقات الفعل كتقديم ماحقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سوآء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم سوآء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكريم خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء فى العرب وصديقى ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لاقرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم

من

من المفعول والحال والتميز ومنها مايحصل من تقديم الفاعل المعنوى عليه نحو انا عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف فى الثالث ومنها مايحصل من تقديم الخبر على المبتدأ نحو تميمى انا ومنها مايحصل من جعل احدى المعرفتين مقدما مبتدأ والاخرى مؤخرا خبرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة بحيث يكون ظاهرا فى العموم سوآء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سوآء كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولا بما كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة والخبر علم ثم حكم بانه لاخلاف بين علماء المعانى فى افادة هذا النوع الحصر ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لافرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد فى المقام الخطابى فى افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثانى كل منطلق زيد حتى لايصح زيد المنطلق وعمرو لاستلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل الاصول لما غاير اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الحصر فى الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لايفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا فى العموم ويجعل الخبر ماهو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا واللازم باطل بالاتفاق اذ لاقائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم فى العالم زيد ان العالم لايصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها بانها زيد كاذب اذ لااتحاد بينهما لاذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود معين لعدم القرينة على العهد على ماهو الفرض فتعين انه لما صدق عليه العالم مطلقا فيفيد ان كل ماصدق عليه العالم زيد ومتحد معه وهو معنى الحصر وهذا الدليل جارى بعينه فى قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا والثانى انه لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلاهما اعنى العالم زيد وزيد العالم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم

بهو هو وكون ذات احدهما هو الآخر للزم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم
او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول
عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
دون المفردات واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان
الوصف فى صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف
العنوانى على ما هو شأن الموضوع من القضية وفى صورة التأخير نحو زيد العالم هو
خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات
المخصصة ولا خفاء فى ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه
واتحاد كل منها بحصة من ذلك العارض ولقائل ان يقول ان هذا فى الوصف
المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثانى لا نسلم ان معنى الحصر اتحاد
الفرد الذهنى الغير المعين اعنى كل ما صدق عليه العالم مع المخبر به وهو زيد وانما
معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه فى قصر الصفة على الموصوف وعكسه
فى قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشئ بازالته عن
حيزه الطبيعى يقتضى الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابى
فطلب اثباته بوجه جدلى خلط فى الكلام واما على الثانى فان اريد بتغير المفهوم
مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذى هو ذات
ما موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية
ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد تغير غير هذا
فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها
وبطلان اللازم وبيانه وهذا لا كلام فيه الا فى بيان بطلان اللازم فان قوله فلأن
الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم فى العام بمعنى
الاستغراق على ما هو المعتبر فى موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام
بهذا المعنى لا بد وان يثبت لكل جزئياته كالناطق الصادق على الانسان
ولا يستقيم هذا فى العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا يلزم
ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من
جزئيات الحيوان ففيما نحن فيه ان العموم اللازم للعام متى فرض صدقه على زيد

فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه
العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت
عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت
للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا
ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع
بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه
بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين
وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهنى (بمعنى الكامل)
المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه
وانت تعلم تخبر عن ذلك الشخص المتصور
الموهوم بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى
ذكرتم (هو المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر)
الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه
الفاسدة (ما قيل القران فى النظم يوجب المساواة
فى الحكم)

وعمرو هو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على
العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق
الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس فى قوله جعله للجنس
هو الماهية الكلية وبالعموم فى قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله
قلنا اللازم من الدليل اه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعنى ان
ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل
حصر العالم فى زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا فى العلم ويكون حاصله
ان اللام للمبالغة فى علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا
بان يقال ان ما ذكرتم فى العالم زيد يلزم فى زيد العالم ايضا بانه لولا الحصر لاخبر عن
الاخص بالاعم واللازم باطل بيان الملازمة ان اللام فى زيد العالم ليس للعهد لعدم
القرينة ولا للجنس لامتناع حمله على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد
ايضا لكان اعم منه و يمتنع حمل العام مع بقاء عمومه على شئ من الجزئيات فيكون
للكامل والمنتهى فى العلم و يتحد مع زيد فى الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعنى
ان يدل عطف احدى اه) لو قال يعنى ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على
الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى فى الحكم لكان اولى ليطابق التفسير
المفسر لان قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدى الجملتين المستقلتين تفسير
للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة
اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله
لان العطف يقتضى الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك
وقوله فيوجبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله
فان الاصل فى كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى
على ما وقع فى الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اى فلا يعدل عنه
الا لضرورة ولما وجدت الضرورة فى الناقصة عدل عن الاصل المذكور ولما لم توجد
فى التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن
الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة فى التامة) اى فى عطف الجملة التامة
على مثلها (قوله ثم الجملة اه) دفع لمقدر تقديره لا نسلم ان الشركة دارت مع الافتقار
وجودا وعدما كيف وقد وجد فى الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع اثبات
الافتقار فى تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اى من حيث اللفظ
(قوله او ذكر شرط له على حدة) عطف على تنجيزه والاولى ان يقول لا تنجيزه

يعنى ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين
على الاخرى على تشريك الثانية للاولى فى الحكم
المتعلق بهما نفيا او اثباتا قال به بعض اهل النظر
(لان العطف) سواء كان بين مفردين او جملتين
ناقصتين او تامتين (يقتضى الشركة) بين
المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم الا ترى
ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة فى مثل
جاء زيد وبكر ثبت الشركة فى الحكم بالاجماع
ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف
قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض
اصحابنا فى قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة
يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة
على الصبى كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا
للمساواة فى الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة
فى العطف فيجب القول بالشركة فى الحكم
(قلنا) المقتضى للشركة بينهما فى الحكم (ليس
العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان
الاصل فى كل كلام تام ان يستبد بنفسه
ولا يشاركه غيره لان فى اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل
والشركة فى الناقصة انما ثبت ضرورة افتقارها
الى ما تتم به فى الافادة فقد عدمت الضرورة
فى التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت
مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى
فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

وان لم يذكر له شرطا على حدة على ماوقع فى التقرير تأمل (قوله فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه) اى الى شرط الاول اذلو لم يفتقر اليه لذكره بدون الاول منجزا اومعلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس فى واو النظم) قيل الفرق بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاءنى زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين احداهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولا بد من جعل الخبر المذكور للاولى خبرا لها حتى تفيد كقولك جاءنى زيد وعمرو قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله على سبب وروده اختلفوا فى العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون واردا اجزاء بسبب منقول اوجوابا لسؤال لسائل والجواب اما ان يكون مستقلا اوغير مستقل والمستقل اما ان يكون زآئدا على قدر الجواب اولا يكون زآئدا فصار اربعة اقسام فالاول ماخرج مخرج الجزآء ونقل سببه نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص سببه بلا خلاف لانه لما جعل جزآء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم علة وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا والثانى ماخرج مخرج الجواب و يكون غير مستقل بنفسه كنعم و بلى ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للعمل به فيتقيد بما قبله من السبب لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لآخر أليس لى عليك كذا فقال نعم او بلى يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فتتقيد بالسؤال المذكور الذى كان سببا لهذا الجواب و يصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كأنه قال نعم لك على كذا والثالث ماخرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب و يصير ماذكر فى السؤال كالمعاد فيه لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتدآء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمدعو الى الغدآء بان قال لآخر تعال تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر يختص بذلك الغدآء المدعو اليه حتى لو انصرف الى اهله فتغدى اوتغدى معه فى يوم آخر لا يحنث وفيه خلاف زفر لانه عنده واقع على كل غدآء كما لو ابتدأ اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزآء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول لما لم يصلح الثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ماذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

لما اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كأنه قال ان تغديت الغدآء الذى دعوتنى اليه فعبدى حر والرابع ماخرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زآئد على قدر الجواب بان قال فى المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرآئه على عمومه اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سوآء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا انزل نص عام فى عهد النبى فى حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجرى على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضى القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجرآء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة فى اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت فى خولة امرأة اوس وآية اللعان نزلت فى هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضى الله عنها وآية السرقة نزلت فى سرقة ردآء صفوان اوفى سرقة المجن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة فى الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعى الى اختصاصه بالسبب وارادة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وقالوا فى وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم فى حادثة ابتدآء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذ الظاهر حينئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتدآء الكلام هذا ما ذكروه فى تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارح رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره فى بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محلا للنزاع واما لان الكلام فى تخصيص العام بسببه ولا عموم فى القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكروه من انهما يختصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهرى لا تحقيقى فلا يعبأ به وذلك لان قوله سها فسجد وزنى ماعز فرجم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اى قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده اوسبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرآئه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة فى حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعى ومالك رحمهما الله باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعى رحمهم الله وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثانى وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اى لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اى نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سوآء فلا يبقى فى ذكره فائدة

لاعموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع فى الاثبات فلايعم وكذا قوله
فى القسم الثانى بلى اونعم ليسا بعامين فان العام اماان يكون لفظا ومعنى اومعنى
لالفظا وهما ليسا من القبيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم فى كل من الاقسام
الاربعة ثابت فان قوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة
اوقتل بغيرحق اوفساد فى الارض اوسياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله
فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة اولقضاء المتروكة اوللسهو اوللشكر وكذلك بلى ونعم
لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر
لان المصدر الذى دل عليه الكلام نكرة فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى
فيعم والى هذا اشار الشارح بتعميم السبب لسبب الورود وسبب الوجود لان
السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب ورودها لكنها عامة باعتبار سبب وجودها
ووجوبها على ماترى وكذا ماذكر فى القسم الثانى قلنا هذا مع كونه تكلفا
يلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لوعم لفظ العام
العام الاصطلاحى والغوى كما فعله الشارح اولا لكان كل من القسمين
المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوى يجامع المطلق وقوله فسجد وفرجم
مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان
يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحى واللغوى ايضا حتى يشمل
تقييد المطلق بالقيد ولا يخفى مافيه من التكلف ثم لا يخفى عليك مافى كلام الشارح
من الخلل حيث عمم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة بجعل
العام اعم من الاصطلاحى واللغوى والسبب اعم من سبب الورود وسبب
الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد فى القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث
بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور فى شروح البزدوى ان السبب ههنا اعم من
سبب الورود ومن سبب الوجوب فلم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان
الوجوب يفضى الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كآية الظهار
واللعان والقذف والسرقة والزنى على ماذكرنا (قوله لان نسبة العام اه) هذا
بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلأن السبب لوجاز تخصيصه بالاجتهاد لزم
العرآء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه
الثانى (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعى لان العام عندنا
حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظنى من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه
بالقطعى واما بعد تخصيصه بالقطعى فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظنى (قوله

قلنا

(و) ايضا الولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال)
لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نقله
عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول
البعض) من الافراد فى الحكم (قطعا) يعنى
يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص
بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك
الافراد (و) قلنا عن الثانى (الفائدة) من نقل
السبب (لاتنحصر فيه) اى فى خصوص الحكم
به بل قد يكون نص معرفة اسباب نزول الآيات
وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة
(و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هى (الكشف
لا المساواة) يعنى ان معنى مطابقة الجواب
للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان
حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب
المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص
(ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه
اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم
(يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء
كلامه فى العموم والخصوص (على ما يعلم من
غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى
هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم
لا يكون له عموم

قلنا عن الاول) جواب بمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم مستندا
بان اباحنيفة قد كان اخرج السبب بالاجتهاد فى الامة المستفرشة
على ماحققه الشارح المحقق فى شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم
اتفاقى ان اريد السبب المعين اذ لاخفاء انه لايتصور اخراج السبب الخاص
الذى ورد فيه الحكم ولم يجوز ابوحنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد
يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) فحينئذ
يصلح الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص (قوله وهو غرض
المتكلم) فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا
بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على
المقيد) معنى حمل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ماهو المراد من المقيد فيصير
النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد اماان يردا
فى الحكم اوفى غيره والثانى على قسمين السبب والشرط والاول على اربعة
اقسام لانه لايخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اماان يكون
فى حادثة اوفى حادثتين وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وقد تقدم مثال كل منها
مع زيادة تفصيل فلانعيدها (قوله بالنص) متعلق بيوجب يعنى
ان قيد الايمان فى كفارة القتل يوجب النفى عند عدمه والمنصوص عليه
اى كفارة القتل بالنص لابالرأى فكان النفى فى المنصوص عليه حكما شرعيا
ثابتا بالنص فيتعدى الى غير المنصوص عليه اعنى سائر الكفارات
بالقياس لكونها جنسا واحدا وفى كون اتحاد الجنس علة الالحاق بحث
ذكرناه فى باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد)
هذا جواب بطريق النقض الاجمالى ببيان فساد دليل الخصم لوجوه ثلاثة
متعلق بقوله وفى نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقض التفصيلى
وتقريره انا لانسلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين شرط
صريحا وشرط دلالة فالاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
ان اتزوجها فهى طالق وان تزوجت امرأة فهى طالق والثانى مايدخل على
المنكر فقط نحو المرأة التى اتزوجها فهى طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
لايكون الادلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا لما قيد به حتى يتعين المحلوف عليه
به لكن القيد قد لايكون معرفا للمقيد كما فى قوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم
بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلايكون القيد المذكور معرفا لها لاستحالة

لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا
هذا) فاسد لانه (ترك موجب الصيغة بمجرد
التشهى) من غير موجب يعتقد به (وعمل
بالمسكوت عنه) وهو غرض المتكلم ولا يخفى
فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت
عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت
الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل
والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح
او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة
اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال
ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام
(ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق
على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس
اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق
تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة (اوان
اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من
الشافعية (لان القيد) لكونه وصفا زائدا
(يجرى مجرى الشرط) فى ان انتفاءه يوجب
انتفاء المعلق به (فيوجب) القيد (النفى
فى المنصوص) بالنص (و) لما كان النفى مدلول
النص القيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد
النفى (فى نظيره) اى فى نظير المنصوص ايضا
(بطريق القياس)

تعريف المعرّف فلابد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقم بعده ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب النفى حتى يكون النفى حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء لا انه عدم شئ تحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تخرج فى كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفى ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفى فى غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما فى السبب والحكم صورة ومعنى على ما بيناه فيما سبق (قوله لما سبق فى مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس ما فى التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثانى اه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثانى والثالث ان الثانى لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل اللازم دليلا والملزوم دليلا آخر على مدلول واحد (قوله اواستفائه) هكذا وقع فى النسخ بكلمة او والاولى كلمة الواو بدل او على ما وقع فى التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت) منع للوجه الثانى والثالث يعنى لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه قياس فى مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص المطلق اعنى كفارة اليمين مثلا خاليا فى حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت بالقياس فى ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال ما ثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا فى مقابلة النص بدون شرط القياس وهو عدم النص فى المقيس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده خارج عن القانون بل وظيفة المجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول اه) اى للشافعى ان يقول سلمنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم فى المحل كما قلتم لكنا نقول ان المعدّى بالقياس هو وجوب القيد المذكور فى المنصوص ثم النفى يثبت بالقيد فى هذا المحل كما يثبت به فى المنصوص عليه لا اجزاء المقيد مع

عدم

قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل (هو تعدية للعدم الاصلى) وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سبق فى مفهوم المخالفة (و) الثانى ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعى) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس فى مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين اواستفائه فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل فى حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعتدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه قياسا فى مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا فى مقابلة النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره ولا يخفى عليك ان وجوب القيد ليس بمذكور فى المنصوص عليه حتى يعدى الى الغير وليس عدم اجزاء غير المقيد فى المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعى حتى يقال انه فى حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلى ثم لا يخفى عليك انه لو قال لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل (قوله مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه فى الحقيقة عدول الى سند آخر للمنع المذكور بعد ابطال السند الاول يعنى لا نسلم انه ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وانه قياس فى مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعدّى اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان المسطور فى كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعى (قوله لانه ينافى التناول والشيوع) فيه ان وجوب القيد فى المقيس انما ينافى التناول والشيوع ان كان القيد يثبت النفى لكنه ليس بمثبت له عندنا كما فى المنصوص عليه فان القيد فى المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفى فى المنصوص عليه فكذا فى المقيس (قوله البيان) وهو فى اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اى اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اى اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعدّ والثانى لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعدّ بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثى فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الامر اى ظهر ظهورا وقالوا هو فى الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بيّن وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم لا بالغير فههنا ثلاثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيها ما يحصل به الاعلام وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق فى شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعدّى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى قال فى التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان و ينبغى ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان

فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه
لواريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام

بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد) سبق (ما) اي كلام او فعل (له) اي للبيان (تعلق ما به) اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا) عني مناسككم (دليل بيانيته) اي بيانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل (و) لان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه السلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال

لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فمن نظر الى اطلاقه على الاول عرفه بايضاح المقصود اي اخراجه من الاشكال الى التجلي وهو مختار ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي واكثر اصحابنا على ما ذكره الشارح ومن نظر الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب مطلوب خبري وهو مختار اكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر الى اطلاقه على العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار ابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري وعرفه بعضهم بالدليل الذي تتبين به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله في القول وهذا التعريف اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته وان كان بعضه يفيد غلبة الظن بيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل هذا ما ذكروه في تعريفه واما اقسامه فالمشهور انها خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة بالاستقراء او بالعقل بخلاف الذي سيأتي بيانه الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة على ما هو دأبه في تربيع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ الذي سموه القوم بيان تبديل من اقسام البيان بناء على ان البيان لاظهار الحكم الشرعي والنسخ لرفعه فتباينا فلا يدخل احدهما في الآخر الا انه جعل التعليق بالشرط بيان تبديل بدل النسخ فبقي الاقسام اربعة على ما صرح به في التقرير واخذه الشارح وجعل شمس الائمة اقسامه خمسة على ما هو المشهور الا انه جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل مثل ابي زيد ولم يخرج بيان الضرورة بل عدها من الاقسام مخالفا لابي زيد فبلغت الاقسام خمسة ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لما ذكره الامام ابو زيد من المنافاة بين البيان والنسخ واعتبر فخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي وجعلوه من اقسام البيان اتباعا للمشهور مخالفا للامام ابي زيد في جعل الاقسام خمسة وشمس الائمة في جعل النسخ من اقسام البيان وقال العلامة التفتازاني في التلويح بطريق المحاكمة ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود على ما هو رأي اكثر اصحابنا فالنسخ داخل في البيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء نحو اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجيحا للشق الثاني ينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون

فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (يطول) اي يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اي لو بين به لزم
تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لا نسلم ان الفعل اطول من القول اذ (قد يطول) البيان (به)

اي بالقول طولا (اكثر مما) اي من الطول الذي يحصل (بالفعل كهيئات الركعتين) فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اي لا نسلم لزوم تأخير البيان (للشروع فيه) اي الفعل (بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور (ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذي جوزناه (فلايثار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تأخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة (و) لا شك (انه لم يتأخر عن وقت) (الحاجة) فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اي قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به (واللاحق تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما)

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروح البزدوي والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه من البيان وقال في فصول البدائع شرائط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتراك اي بالخفاء والجهل محققا كما في البيان البنائي او مقدرا كما في البيان الابتدائي واما شرط سبق كلام له تعلق في الجملة كما ظن التفتازاني فليس بمشهور واما ما ذكره من التأييد بقول فخر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور لان غاية ما يدل عليه كلام فخر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد يحتمل ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم منه انحصار البيان في البيان البنائي المشروط بسبق كلام له تعلق في الجملة لان البيان الابتدائي موصوف بالخفاء مقدرا فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلام له تعلق في الجملة بمعنى قولهم ان هذه الحجج تحتمل البيان انها لخفائها محققا او مقدرا تحتمل البيان فوجب الحاقه محققا او مقدرا بها وكذا ما ذكره من التأييد الثاني لا يصلح تأييدا له لجواز ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان البنائي لا البيان الابتدائي فكأنهم قالوا البيان على نوعين بنائي وابتدائي والاول خمسة اقسام (قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما) رد على التلويح حيث شرط كون السابق كلاما (قوله كسكوت الشارع عن تغيير فعل اه) فان السابق على البيان السكوتي في هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اي ولاشتراط السبق قولا كان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف يصدق على البيان المسبوق بذلك السابق ردا على من لم يشترط السبق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها) اما شموله النسخ فلانه اظهار لانتهاء مدة الحكم الشرعي بعد سبق كلام له تعلق به واما بيان الضرورة بانواعها فلان السكوت عن المذكورة وغيرها من انواعها اظهار للمراد بعد سبق فعل له تعلق به (قوله قولا كان او فعلا) الاولى ان يعطف عليه لفظ سكوتا اذ لا يجوز دخوله في الفعل وقد ذكره آنفا عطفا على الفعل (قوله لم يتعرض له) اي لكون القول بيانا (قوله ودلالة القول وضعية يجريان فيها) اشارة الى ان الادلة النقلية لا تفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله اي يكون اطول من القول) اشارة الى ان قوله لان الفعل يطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر

دون القول (قوله ای فالبیان احدهما من غیر تعیین) قیل ان جهل السابق
فان کانا متساویین فاحدهما لا بعینه والآخر تأکید له وان لم یتساویا فالمرجوح
یقدم للبیان والراجح تأکید له لان المرجوح لو تأخر لغا فان البیان قد حصل بغیره
والمرجوح لا یقع تأکیدا للراجح فیلغو ذکره (قوله اولی من اهمال احدهما)
اعترض علیه بان فی جعل الفعل بیانا خروجا عن عهدة التکلیف بیقین لجواز
ان یکون هو البیان فی الواقع وجعل القول بیانا لیس کذلک فالاول اولی وقال
ابو الحسین المتقدم منهما هو البیان ایا کان فان تقدم کان الطواف الثانی واجبا
وان تقدم القول کان نفلا ورد بانه یلزم نسخ الفعل اذا کان متقدما لوجوب
الطوافین ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امکان الجمع بینهما والجمع اولی من
النسخ ولقائل ان یقول النسخ غیر متعین لجواز ان یکون من باب العمل
بالراجح وترک المرجوح وذلک لان امکان الجمع مرجوح بالنسبة الی الخروج عن
عهدة التکلیف بیقین لانه احوط فیؤخذ بالفعل ویترک القول احتیاطا
(قوله من قبیل اضافة العام الی الخاص) فیکون معناه بیان هو التقریر
والتفسیر والتغییر والتبدیل لان کلا من هذه الامور هو البیان بخلاف الضرورة
لانها لیست نفس البیان بل سبب له (قوله ووجه الضبط اه) لا یخفی علیک
ان بیان وجه الضبط بطریق الحصر العقلی لیس علی ما ینبغی لاحتماله الزیادة
ببیان مجمل غیر شاف علی ما سیصرح به والنقصان علی ما ذهب الیه الامام ابو زید
کما سبق بل الاولی ان یجعله حصرا استقرائیا مبنیا علی الاصطلاح علی
ما فی التقریر ثم بما ذکره فی وجه الحصر علم حد کل واحد منها ووجه تسمیتها وعرف
صاحب البدیع بیان التقریر بانه هو البیان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغیر
اجمال وبیان التفسیر بانه البیان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال فی اللفظ
وبیان التغییر بانه البیان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المقارن له وبیان التبدیل
بانه البیان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المتأخر عنه وبیان الضرورة بانه البیان
بغیر منطوقه والذی ظهر من کلام الشارح ان بیان التبدیل هو البیان بمنطوقه
اللازم لمدلول اللفظ المتأخر عنه (قوله مما مر فی المفسر) وهو ما ازداد وضوحا
علی النص ببیان التفسیر او التقریر بحیث لا یحتمل الا النسخ (قوله وهو توکید
الکلام) عرفه فخر الاسلام بانه کل حقیقة تحتمل المجاز او عام یحتمل الخصوص
اذا الحق به ما یقطع الاحتمال ومآلهما واحد غیر ان فی تعریف المصنف زیادة
التأکید والامر فیه سهل وکلمة او فیهما لیست للتشکیک حتی تضر بالتعریف

ای فالبیان احدهما من غیر تعیین
(وان اختلفا) ای القول والفعل کما
طاف بعد نزول الآیة طوافین وامر بطواف
واحد (فالقول) ای فالبیان هو القول
لا الفعل (تقدم) ذلک القول علی الفعل
(اولا والفعل ندب له) ای النبی علیه السلام
ای فعله علی طریق الندب (او واجب علیه)
علی وجه (یخصه) ولا یسری وجوبه للامة
وانما حملناه علیه لان الاعمال بالدلیلین اولی
من اهمال احدهما (وهو) ای البیان علی
ما اختاره المحققون (خمسة) بیان تقریر
وتفسیر وتغییر وتبدیل وضرورة واضافة
البیان الی الاربعة الاول من قبیل اضافة
العام الی الخاص والی الخامس من اضافة
الشیء الی سببه ای بیان یحصل بسبب
الضرورة ووجه الضبط ان البیان اما بالمنطوق
اوغیره والثانی بیان ضرورة والاول اما
ان یکون بیانا لمعنی الکلام او اللازم له کالمدة
الثانی بیان تبدیل والاول اما ان یکون بلا
تغییر او معه الثانی بیان تغییر والاول اما ان
یکون معنی الکلام معلوما لکن الثانی اکده
بما قطع الاحتمال او مجهولا کالمشترک والمجمل
ونحوهما والثانی بیان تفسیر والاول بیان
تقریر اقول یشکل الحصر ببیان مجمل غیر
شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان یراد
بالتفسیر معنی اعم مما مر فی المفسر فحینئذ
یدخل البیان الغیر الشافی فی بیان التفسیر
الاول (بیان تقریر وهو توکید الکلام بما
یقطع احتمال المجاز)

بل

بل لمانعة الخلو (قوله ان کان الکلام المؤکد) ای ان کان المراد بالکلام
المؤکد حقیقة (قوله ولا طائر یطیر اه) فان المراد بالطائر معناه الحقیقی
لا المجازی فقرره بقوله یطیر بجناحیه ولا یخفی علیک انه یصلح مثالا لما یقطع احتمال
الخصوص لان النکرة فی سیاق النفی عام لکنه لما کان عمومه باعتبار وقوعه
فی سیاق النفی جعله مثالا لما یقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثانی فان
عمومه مما لا خفاء ولا خلاف فیه والبرید هو الرسول یقال الحمی برید الموت
ای رسوله (قوله فان الملائکة عام) لانه جمع معرف باللام (قوله لا انه
کان یحتمل المجاز اه) فیه رد علی صاحب التقریر فانه قال ثم بعد التأکید بقوله
کلهم یحتمل المجاز بکونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقیقة مرادة اقول هذا
هو المناسب لظاهر ما فی مغنی اللبیب حیث قال کل اسم موضوع لاستغراق
المنکر نحو کل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وکلهم آتیه فان الظاهر
منه انه موضوع للاجتماع والذی ظهر من کلام فخر الاسلام والسراج الهندی
انه نظیر بیان التقریر الذی یقطع احتمال الخصوص مثل کلهم لا بیان تفسیر
(قوله ومن هذا القبیل) ای من قبیل بیان التقریر (قوله وله) ای لعبده
(قوله وقال عنیت المعنی الشرعی) ای بطالق وحر یعنی ان الطلاق کان فی الاصل
عبارة عن رفع القید مطلقا غیر مختص بالنکاح ثم صار مختصا برفع قید النکاح
شرعا وعرفا فصار حقیقة شرعیة واحتمل رفع کل قید باعتبار الوضع ولهذا
لو نوی صدق دیانة لا قضاء فکان بمنزلة المجاز لهذه الحقیقة فبقوله عنیت
الطلاق الشرعی قرر مقتضی الکلام شرعا وقطع احتمال المجاز وکذا موجب
قوله انت حر العتق عن الرق فی الشرع ویحتمل التخلیة عن القید الحسی والحبس
والعمل ویستعمل فی الخلوص ایضا یقال رجل حر ای خالص عن الاخلاق
الذمیمة فبقوله عنیت به العتق عن الرق قرر موجب الحقیقة وقطع احتمال المجاز
(قوله قوله أقیموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة فی اللغة هو الدعاء ومطلقها
غیر مراد فصار مجملا فبینه علیه السلام قولا وفعلا بان قال صلوا کما رأیتمونی
اصلی هکذا قالوا لکنه مخالف لما ذکره رحمه الله آنفا من ان هذا القول
لیس ببیان بل دلیل علی بیانیة الفعل فبیانه قولا هو الاحادیث المرویة عنه
فی حق صفة الصلاة وکذا قوله آتوا الزکاة مجمل لانها فی اللغة هو النماء فصار
مجملا فبینه بقوله هاتوا ربع عشر اموالکم وکذا آیة السرقة مجمل فی حق مقدار
ما یجب به القطع وفی حق المحل فبینه بالقول والفعل ولم یذکر مثال لحوق البیان

ان کان الکلام المؤکد حقیقة نحو قوله تعالی
ولا طائر یطیر بجناحیه فان الطائر یستعمل
فی غیر معناه یقال للبرید طائر لاسراعه فیقال
فلان یطیر بهمته (او) احتمال (الخصوص)
ان کان المؤکد عاما نحو فسجد الملائکة کلهم
اجمعون فان الملائکة عام یحتمل الخصوص
فقرره بذکر الکل وقطع احتمال الخصوص
واما قوله اجمعون فبیان تفسیر فان ما قبله لما
احتمل الاجتماع والافتراق کان قوله اجمعون
تفسیرا لا انه کان یحتمل المجاز بکونه متفرقا
فقرر بلفظ اجمعون ان الحقیقة مرادة لان
التفرق لیس المعنی المجازی اذ لا وضع
للاجتماع ومن هذا القبیل قوله لها انت طالق
وله انت حر وقال عنیت المعنی الشرعی (و)
الثانی (بیان تفسیر وهو ایضاح ما فیه خفاء)
من المشترک او المشکل او المجمل او الخفی
وتخصیص المشایخ المجمل والمشترک بالذکر
تسامح کبیان النبی علیه السلام قوله تعالی
اقیموا الصلاة بالقول والفعل وبیانه علیه
السلام قوله تعالی وآتوا الزکاة بقوله علیه
السلام هاتوا ربع عشر اموالکم وبیانه علیه
السلام مقدار ما یقطع فیه ومحل القطع فی
قوله تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا
ایدیهما بقوله علیه السلام لا قطع فی اقل من
عشرة دراهم وبقطعه ید سارق رداء صفوان
من الزند وکبیان الرجل قوله انت بائن بقوله
عنیت به الطلاق فانه بیان تفسیر اذ البینونة
واخواتها من الکنایات مشترکة محتملة للمعانی

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد به الحيض ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فبينه الله تعالى بقوله متصلا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وانما لم يذكر المشترك من الاية والحديث اكتفاء بالمثال المذكور اعنى قوله انت بائن (قوله يعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى) هذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو ان موجب العام الغير المخصوص قطعى او ظنى فلما كان موجبه قطعيا عندنا وظنيا عنده على ما تقدم بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغيير عندنا لتغييره من القطعى الى الظنى لان العام بعد التخصيص يكون ظنيا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط والاستثناء وبيان تفسير عنده لتفسيره خفاء الاول يعنى ان التخصيص يفسر موجب العام ويوضح انه يوجب الحكم فى بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل عنده بل صح متراخيا كما صح متصلا وبه قال بعض اصحابنا ايضا فمراده بقوله عندنا اكثر اصحابنا وانما سمى التخصيص بيان التغيير لوجود اثر كل من البيان والتغيير اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب للقطع وانه انما يوجب الحكم فى بعض الافراد واما اثر التغيير فلانه يغير العام من القطع الى الظن وكذا سمى الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من اثر كل من البيان والتغيير لان بالاستثناء يبين ان المراد الباقى بعد اخراج المستثنى لانه تكلم بالباقى بعد الثنيا وبالشرط يتبين ان الكلام غير موجب فى الحال واما اثر التغيير فيهما فلان كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلق فى الحال وهو الظاهر من بيان الشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغيير (قوله فلا تبديل فيه) اى فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغيير لتغييره موجب الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد فى حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب الصدر انما يستقيم على مذهب الشافعى لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط يخصصه على بعض التقادير فيصير مغيرا لحكم الصدر واما عند الحنفية فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق

فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها او آثنين (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعى رحمه الله وقد سبق فى بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما سيجئ واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم

ولا

ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط تخصيصا لحكمه كما قال الشافعى قلنا المراد بكونه مغيرا لولا الشرط لافاد صدر الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء (قوله للجهتين) يعنى ان النسخ سمى بيان تبديل لثبوت وجه كل من البيان والتبديل اما البيان فلكونه بيانا لنهاية مدة الحكم عند الله واما التبديل فلكونه رفعا وابطالا بالنسبة الينا (قوله لا عن وقت الحاجة) اى عن وقت تنجيز التكليف (قوله لا يجوز) لانه لو تأخر لا يكون مغيرا لان المغير لا بد وان يكون متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد لئلا يلزم التناقض (قوله ان تأخير البيان) اى مطلق البيان سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير وسواء كان فى المجمل او فى غيره (قوله لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد بوقت الحاجة وقت تنجيز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلو جوزنا تنجيز التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وذا لا يجوز الا عند من يجوزه فان قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد فيجوز تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصلى ههنا هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصلى فلا يجوز (قوله فى آية الخيطين) وهى قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر قال الزمخشرى المراد بالخيط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق كالخيط الممدود والمراد بالخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل شبها بخيط ابيض واسود وقوله من الفجر بيان للخيط الابيض واكتفى به عن بيان الخيط الاسود لان بيان احدهما بيان الاخر ويجوز ان يكون من للتبعيض لانه بعض الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لا من باب الاستعارة لان قوله من الفجر اخرجه من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا اردت من فلان رجع تشبيها ثم اعترض بان قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيها ولم يقتصر على الاستعارة التى هى ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا وخرج من ان يكون استعارة هذا كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان ومتصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق كلامه وهو الاصل فى البيان فاورد عليه بما رواه البخارى فى صحيحه من حديث سهل بن سعد قال انزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من

فسمى بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج القصار والحال نحو اكرمهم الى ان يدخلوا ملحقا بها (والغاية) نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع (ويجوز تأخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على تقل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا اردوا الصوم ربط احدهم
فى رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما
فانزل الله بعده من الفجر فعلموا انما يعنى الليل والنهار فان الظاهر من هذا
الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
الفجر حتى نقل ابن حجر عن القرطبى ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب عنه
الزمخشرى بان هذا الحديث عند من لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوزه فيقول تأخيره ليس بعبث
لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى
هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضى البيضاوى
يعنى انا لا نسلم صحة ثبوت ذلك المروى وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
الصحيحين لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
قبل دخول رمضان فى الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
وانما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك فى رمضان لكن
لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط
الابيض والخيط الاسود مجملا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت
الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران فى الفجر والغبش فالله تعالى اكتفى
اولا بشهرتهما فى ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس ذلك على
بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثانى ثبوت نزول من الفجر حين
دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه مناف لما ذكرناه عن القرطبى من ان مدة
تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك
ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
البيان يؤيده ما رواه البخارى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود والى عقال ابيض فجعلتهما
تحت وسادتى فجعلت انظر فى الليل فلا يستبين لى فغدوت على رسول الله صلى
الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وبياض النهار وجه
تأييده على ما ذكره القرطبى ان حديث عدى يقتضى ان قوله من الفجر نزل
متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر فى تأخير نزوله
فتعارضا فرجحت تلك الطائفة حديث عدى وقالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
قيل فعلى هذا انما معنى الخيط فى الاية المذكورة اجيب بان عديا حمل الخيط على

حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير
صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدى متأخر عن حديث
سهل فكأن عديا لم يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الاية ففهمها
على ما وقع له فبين له النبى عليه السلام القصة (قوله فقيل يجوز مطلقا) اى
سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير او ظاهرا او مجملا وهو مختار ابن الحاجب
واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه
وللرسول ولذى القربى حيث اثبت خمس الغنيمة للمذكورين مطلقا واثبت لذوى
القربى عموما وكل واحد منهما مما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالى
او تفصيلى اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله
سلبه واما برأى الامام كما هو مذهب ابى حنيفة واما ذووا القربى فكذلك ظاهر
الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية وبنى نوفل فدل
على جواز تأخير البيان مطلقا وباقى الوجوه مذكور فى مختصره (قوله وقيل
يمتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفى والحنابلة (قوله وقيل يمتنع فى الظاهر)
وهو مختار الكرخى يعنى انه فصل بين المجمل وغيره فمنعه فى غير المجمل وهو ما له
ظاهر غير مراد واريد غير ظاهره كالعام الذى اريد به الخاص والمطلق الذى اريد به
المقيد وكالمنسوخ وجوزه فى المجمل وهو ما ليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز فى
المجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اى وقت الخطاب متصلا
بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ
بلا زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اى البيان التفصيلى وذلك بان يفصل
ما خص من العام وبان يذكر الصفة التى قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ
(قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا فى المشترك ظاهر واما فى المجمل فلا
اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا
واجيب بان المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعانى وان لم تدرك
خصوصيته وهذا القدر يكفى فى المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل)
اى ما لا وضع له (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبى عليه السلام) قال
الحافظ ابن حجر فى تفسير البيان اى علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته
وتوضيح مشكلاته فيستدل به على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو
الصحيح فى الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراخى (قوله مطلقه) اى مطلق

واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز
مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر
اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل
ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان
الاجمالى كأن يقال هذا العام مخصوص
او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران
البيان الاجمالى والمختار عند مشايخنا جوازه
اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير
وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه وفائدة
الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على
الفعل والتهيئ له عند ورود البيان فانه يعلم
منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل
فانه لا يفهم منه شئ تما اصلا لنا فى جوازه
فى التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا
بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل
على بيان ما اشكل على النبى عليه السلام من
معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح
ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه

البيان (قوله ولانه مرادبالاجماع) اى بيان التفسير فلا يراد غيره سوآء كان بيان تقرير اوتغيير دفعا العموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل فى المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على ما اشار اليه بقوله وفى التقرير معنى التفسير بل اولى لابطريق الارادة من لفظ البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وقال فى التوضيح وجه التمسك لنا ان النبى عليه السلام اوجب الكفارة ولوجاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا الامعينا ولامخيرا واورد عليه انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثانى تجب الكفارة فلا وجه لنفى وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا الايراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لوجاز تراخيه لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن اويكفر يعنى لوصح التراخى اوجب احدهما لابعينه اذلاحنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين واما حمل ماذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على مازعمه صاحب التلويح فبعيد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال فى وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الابالحنث واذن النبى عليه السلام بالحنث فى هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولوكان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم تتحقق الضرورة فلا يكون الاذن فى الحنث مشروعا لحصول الاجتناب على الحنث بامر مشروع اعنى قوله ان شاء الله متراخيا فلم تجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ماذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ماقد روى ان النبى عليه السلام قال لأغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فى كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل على ما لا يعد فى العرف منفصلا من نحو السكوت لتنفس اوسعال جمعا بين

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره رفعا العموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولوجاز تراخيه لما اوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن اويكفر ثم لما اشترط الاتصال فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعى رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدلالا بوجوه ثلاثة

الادلة وعن الثانى بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه السلام غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعل غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا ولو بعد سنة وعن سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم الآية) استدلوا بهذه الاية بطريقين احدهما ماذكره فخر الاسلام بان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد تخصيص للعام فلو لم يجز التخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثانى ماذكره المحقق فى شرح المختصر وهو المذكور فى كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم بذبح بقرة معينة لا مطلقة على ماهو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة صفرآء فاقع لونها والضمير فى السؤال راجع الى المأمور بها فكذا فى الجواب فكان معينا وثانيها انهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امرا بمتجدد لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالمتجدد اذ لو امروا بالمتجدد لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة آخرا دون ماذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان لما وجب اولا وان المتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولا لا انه نسخ للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن العهدة بذبح اى بقرة كانت فدل انها معينة والذى ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله بيع الصفرآء وغيرها ثم خص متراخيا وبدليل جوابه الآتى ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتباعا للمحقق لما استقام قوله بيع الصفرآء وماذكره فى الجواب الآتى وهذا الان الموافق لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو المعينة لا ماهو الظاهر من البقرة المطلقة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيره ثم يجيب عنها بانا لا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هى بقرة مطلقة على ماهو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفرآء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثانى انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم

حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضى الله عنه انهم لو ذبحوا اى بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله قال اليهود) اى قال ابن الزبعرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله لا تخصيص للعام) اذ المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقيا لا الزاميا وقد يجاب عنه بطريق الالزام ايضا على ما سيأتى بيانه (قوله فيكون نسخا اه) قال ابو منصور الماتريدى القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بداء وجهل لعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لا فى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لا انه تعالى احدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هى يبين لنا ما لونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى عن ابن عباس فمن اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله تعالى وتغير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا أى بقرة كانت لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مرادا ثم بعد كون المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد مرادا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عزيرا اوالنصارى عبدوا المسيح وبنوا مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) كما سيأتى ان شاء الله تعالى

لا التمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لا فى بقرة مقيدة خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر فى الجواب على ما ذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يرد عليه انا سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن لا نسلم انه متراخ فيما نحن فيه بل هو مقترن بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف فى المقام الالزامى بل لا بد له من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الا من سبق منقطعا) ويكون قوله انه ليس من اهلك بيانا ابتداء بالتعليل الاستثناء المذكور (قوله ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول) والا لزم التناقض لان الضمير فى انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) يعنى ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون التناول فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبى عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبعرى انما اورده تعنتا بالمجاز فى العقلاء او تغليب غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا فحينئذ يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس بمراد فى صدر الآية ولو على زعم السائل لا لتخصيص العام وقيل ان سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما لا يعقل والجواب عن الثانى ان عدم رد النبى عليه السلام ممنوع لما روى انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولو سلم سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا لم وقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لا انه تخصيص على ما صرح به فى التقرير (قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع فى بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثمة فان كلا منها وان سميناه مخصصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فلزم تراخى المغير

(اما التخصيص قصر العام على بعض متناوله) لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به القصر بالعقل والعادة ونحوذلك فانه وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف لكنه لايكون مغيرا مطلقا كما سبق فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما مما مر فان شيأ منها لايسمى تخصيصا فى اصطلاحنا (موصول) للعام فى النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (اوحكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المتصول المتراخى فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ماسبق على ماسبق وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير لاستحالة مخلوقيته تعالى ومقدوريته تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينة لاذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب

لكنه لايجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا (قوله لايسمى تخصيصا فى اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل البعض واحترز بقوله فى اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على بعض مايتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله فى النزول والورود) الاول فى الآية والثانى فى الحديث (قوله تأخر صفة مبينة) اى صفة كون العقل مبينا لاذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان هذا ومايكون بنقصان بعض الافراد وزيادته فى بحث العام (قوله لا القياس) اختلف فى انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس اولا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والا فلا وقال الشافعى ومالك واحمد والاشعرى وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ماسميناه دلالة والا فلا وقيل يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والا فلا وقال ابو على الجبائى لايجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس اوخفيا ومخصوصا كان العام اولا وقال القاضى وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب المختار جوازه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع اوكان اصل القياس مخصصا من العام وان لم يثبت احد هذه الامور المذكورة يعتبر القرآئن الموجبة للتفاوت والتساوى فى آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام به والا عمل بعموم الخبر ولا يخصص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظنى كالقياس ويرجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه فى بيان عدم دخوله بعض الافراد اعنى المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعنى ان القياس المستنبط من المخصص الاول يبين ان قدر ماتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك المخصص يبين ان قدر مايتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح على العام الظنى وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

المخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لايعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيأ من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لايصلح مبينا لذلك العام ايضا فلواعتبر لايكون الا معارضا والقياس لايصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لايستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا على مامر بيانه واستدل الجبائى بانه لوقدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك ان لوكان الاقوى معطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس جمعا بين الدليلين وعملا بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع اوكان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شئ منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمل ان لاتكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لانسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لاتخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لاتخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد مايقال ان الاجماع خصص آية القذف بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لايأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير وقيل لاتخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به مايسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لايقع على المكاتب (اوزيادته) كالفاكهة لايقع على العنب (لا القياس) يعنى لايجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لايعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متراخى ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لا بالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان النعمة فى حق الارقاء وهو موجود ههنا فتنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان الاجماع يتضمن وجود المخصص الذى جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذى تضمنه الاجماع لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون دليلا عليه **(قوله ويجوز التخصيص بالكتاب)** اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فمنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازه ثم اختلف المجوزون فى كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة واصحابه والقاضى ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعنى اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر فتساقطا الا ان ابا حنيفة واصحابه قالوا انما يخصصه اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخى كان ناسخا له لا مخصصا فيبقى العام قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضى والامام فانهما قالا الخاص المتاخر يخصصه اتصل به او لم يتصل وقال الشافعى ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعنى انهم اتفقوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم افترقوا على ثلاث فرق فقال القاضى وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعى ومالك كذا استدل المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلته فلا يكون تخصيصا وكذا الحال فى كتاب الله تعالى وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثانى لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما فى ذلك ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثانى وهو دليلهم على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرءآن فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجيب اولا بالمنع بانا لا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرءآن فلا ينافى ان يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل القرءآن لكنه قد يبينه بالكتاب وقد يبينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافى كون الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبته الى الكتاب الذى بين به الرسول جاز نسبته الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ يدل على ان القرءآن مبين لكل شئ والكتاب شئ فيكون مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغناء عنه اولئلا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شئ فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون بينا بنفسه لا يحتاج الى بيان فكان متروك الظاهر فلا يحتج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعى تأخر المبين والملزوم حق بالاتفاق فاللازم مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بما تقدم عليه من الكتاب لا مطلقا واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تأخر المبين ورد بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنعه الا معاند مكابر الرابع ان العام المتأخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضى الله عنه كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واجيب بانا نحمل العام الاحدث الذى يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم يقتضى تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضى عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو فى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

واجيب بانا لا نسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه فى المطلقة وغيرها ولو سلم انه خاص لكن لا نسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الاية متأخر لما روى ان ابن مسعود قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التى فى سورة البقرة الثانى ان دلالة العام على مايدل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل واجيب عنه بان دلالة الالفاظ غير قطعية عندهم لجواز التخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص فى كونه قطعيا فى الدلالة عند الحنفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه على نفى كون المخصص مقدما على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه الاول والثانى وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التغيير فلا يجوز تراخيه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا للبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدل المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته وفيه نظر لما تقدم آنفا من انه متروك الظاهر فلا يحتج به الثانى ان القرآن الخاص قاطع متناو دلالة والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والا لزم ابطال القاطع بالمحتمل اذ الفرض تعذر الجمع بينهما ورد بما سيأتى فى النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص واستدل المانعون بان السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة على اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخرا عنه اوجهل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك والشافعى واحمد انه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم فى جوازه على ما نقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطأ هذا النقل عنه الشيخ اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابى حنيفة قول ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعى جاز والا فلا وقال الكرخى ان خص بمنفصل جاز والا فلا وقال بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضى ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

وعند الشافعى ومالك يخصصه الخاص تقدم اوتأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر ما يتناولاه

بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهى موجودة اولان ذلك الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهى نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعى متصل وهو قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المعتبرة فى الميراث باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى ابن ابان ولابى حنيفة اوبدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحينئذ يكون دليلا للكرخى دون المجوزين اى مالك والشافعى واحمد واستدل المانعون بان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبى عليه السلام لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة واجيب بان عمر رضى الله عنه مارد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده فى صدقها ولذلك قال لا ندرى أصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقف ويؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعى وابو زيد وجمع من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر (قوله اما الاول فكالوصال فى الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك مخصصا له فى حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل النبى عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة فى قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة فى ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعونى فى الوصال اوالاستقبال لقضاء الحاجة اوفى كشف العورة كان ذلك نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فتبقى الحرمة على الامة فى ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثانى العمل باية الاتباع الثالث الوقف واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل يبقى معمولا به فى الباقى واستدل الثانى بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق والعام الذى هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق ولقائل ان يقول عام الاتباع اولى لتأيده بالفعل (قوله واما الثانى فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقة اى من وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس اوبقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالمختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل على الصورة التى يتبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة اذقد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة مختص بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع اه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوى او الاشتراك اللفظى وقال التفتازانى هذا الخلاف فى صيغ الاستثناء وادانه من الا ونحوه واما لفظ الاستثناء

واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رأه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع

حقيقة

حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيهما لانه فى اللغة مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه ثم اطلق فى عرفهم على كل من القسمين ولكن الظاهر من كلام الكشف والتوضيح ان هذا الخلاف فى لفظ الاستثناء لا فى الصيغ ثم قالوا ان الحق انه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لا كونه حقيقة فيهما باحد الطريقين المذكورين لانه اظهر فى المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل ولهذا عدلوا لحمله على المتصل عن الظاهر وقالوا فى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا وله على ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة فى احدهما مجازا فى الآخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومه اللغوى اذا عرفت هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحيه فى القسمين مشيرا به الى انه مجاز لغوى فيهما وان صيغه مجازات فى المنقطع ولم يتعرض الى القول بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقين المذكورتين لا صراحة ولا اشارة لعدم التفاته اليه لضعفه (قوله ولذا) اى ولكون صيغ الاستثناء حقيقة فى المتصل مجازا فى المنقطع قسم اولا الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما بما يخصه من التعريف فى ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما فى حد واحد وانما يمكن الجمع بينهما فى حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك على ما عرفت آنفا من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذى يقتضيه التقسيم المذكور هو الثانى يعرف بالتأمل (قوله ان منع اه) هذا شروع فى تعريف المتصل واعلم ان الكلام فى تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان الاستثناء فى المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما فى المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى على ما ذهب اليه البعض او بالاشتراك اللفظى على ما ذهب اليه البعض الآخر وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق فى شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل ولو بتأويل فى جانب المستثنى منه او فى جانب المستثنى حملوا عليه لا على المنقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (فتصل ان منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله صدر الكلام)

ولذا قالوا فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من
يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
وفى قوله له عندى مائة درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب وارتكبوا هذا التأويل
لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
لما ارتكبوه فعلم انه مجاز فى المنقطع لا حقيقة فيه باحد الطريقين المذكورين اذ
نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما اولفظيا متساوية
لا متفاوتة بالاظهرية وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها
فى المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوى متواطئ
يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مادل على مخالفة
بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التى هى صفة وهى
التى كانت تابعة لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءنى القوم
ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
بالاشتراك اللفظى او المجاز فى المنقطع لا يمكن ان يجتمعا فى حد واحد لان
احدهما مخرج من حيث المعنى والآخر ليس بمخرج فيتعذر جمعهما بحد واحد
لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد
منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما فى حد واحد اختلفوا
فى تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع مادل على
مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
لفظ خرج به شئ من شئ بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به
اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا
وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول وقال الغزالى المتصل قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذى نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفى
الصريح نحو جاءنى القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
دالة على ماذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذى انهما
لا يخرجان المذكور بهما اعنى العلماء فى مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء
على مالا يخفى وعن الثالث اعنى بالنفى الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما

يراد

يراد بها فى التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجئ زيد لم يوضع الا للنفى المجئ
عن زيد لا انه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا ألا ترى انك تقول لم يجئ القوم
ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه
لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء
ولا يصدق انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه مندفع بظهور المراد وهو
ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع فى عبارة المشايخ الى
الدخول لما ذكره من الوجه وقدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ماوقع
فى عبارة بعضهم لكونه اصلا فى الباب ولانه هو المغير لا المنقطع وهو فى صدد بيان
التغيير (قوله احترازعن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
لا استثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا
والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا
وفى استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف
وانما الخلاف فى الاستثناء المساوى والاكثر على ماسيأتى (قوله قلنا القياس)
لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغى بعد قوله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى
منه لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا فى القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقى بعد الثنيا)
لما عرف المستثنى المتصل شرع فى بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول ان يراد بعشرة مثلا فى نحو قوله له على عشرة الا ثلاثة السبعة مجازا
ويكون الا ثلاثة قرينة لها مبينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة
فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر
الكلام وارد على بعض الافراد والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم
فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب فى اثبات كل منهما حكما مخالفا
لحكم الصدر نفيا واثباتا بحسب المنطوق الا فى ان الاستثناء غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اى الدلالة على ان البعض

(عن دخوله)
احترازعن الاستثناء المستغرق (عن دخوله) متعلق بمنع
اى دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع وانما قال
(فى حكمه) اى حكم صدر الكلام ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم
ان منع ولم يقل ان اخرج عن الحكم فالبعض غير
لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير
داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن اللفظ فلا
تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا
تناول باق بعد وان اريد
اخراج لان التناول باق بعد وان اريد
بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به
اولى والباء فى (بالا واخواتها) متعلق
بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام
على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل
والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح
عند ابى حنيفة وابى يوسف ويطرح قيمة
المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما
استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد معنى
وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت فى الذمة
ثمنا والعدديات التى لا تتفاوت كالمقدرات
فى ذلك (وهو) اى الاستثناء (تكلم بالباقى
بعد الثنيا)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لا ينعقد بحكم كما فى طلاق الصبى والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثانى اولى لانه لو انعقد الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثانى ان يراد بعشرة فى المثال المذكور مثلا معناها الحقيقى اعنى عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الا ثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب فى كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احداهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفى يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثانى والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا اما على المذهب الثانى فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفى ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى

بالمعنى المذكور الا ان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددى كجاءنى القوم الا زيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة وعلى التقديرين لا دلالة فى الاستثناء على نفى الحكم الخارجى فى المستثنى عندنا وعلى المذهب الثانى يكون الاستثناء آكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاءنى غير زيد اذ لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فتكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف فى المستثنى اشارة لا منطوقا كما فى المذهب الاول ولا مفهوما على ما زعمه البعض واعلم ان الاستثناء فى كل من المذهب الثانى والثالث وان دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم الصدر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجى نفيا او اثباتا كما دل فى المذهب الاول الذى هو مذهب الشافعى فانه عنده يفيد الاثبات بعد النفى وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال السيد الشريف منشأ هذا الاختلاف هو وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية فذهب الشافعية الى الثانى والحنفية الى الاول ولما لم تتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعند الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لا يفيد حكما فى المستثنى نفيا ولا اثباتا انتهى توضيحه ان الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة فى ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لما عرف ان الالفاظ وضعت لاعلام ما فى الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية فى الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل ما فى الذهن فى الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية فى المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها فى الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المنتفية فى الخارج كما اشعر فى المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فى النسبة الخارجية اذ لا دلالة له فى المستثنى على الحكم

الخارجى اصلا لانفيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار
المستثنى عند الحنفية مسكوتا عنه فى حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان الالفاظ موضوعة
بازآء الامور الخارجية (قوله اى المستثنى) تفسير للثنيا فسر التكلم بالباقى
بعد الثنيا باستخراج صورى وبيان معنوى واشار بالاستخراج الصورى الى
كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوى الى كونه بيانا واشار بالتكلم الى انه
تصرف فى الكلام على ماذكرناه آنفا عن مشايخنا لافى الحكم على مازعمه
الشافعية ومراده بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
ثبوته كما زعمه الشافعى وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الاصل كما فى التخصيص (قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة) اى المراد
هكذا على كل من المذهب الثانى والثالث على ماذكرناه (قوله وسقوط الحكم
بالمعارضة) اشارة الى رد مذهب الشافعى من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ماذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص معارض من وجه
لامن كل وجه على ماصرح به وقوله حالى انشائى خبر السقوط ووجه الرد ان
اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء
تكلما بالباقى بعد الثنيا وقالوا فى بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقى بعد الثنيا بل نفيا
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ماذهب اليه الشافعى يلزم نفى حكم
الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه
السلام فى قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته
ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء فى الاخبار
بل انما يكون فى الايجاب لان الايجاب فعل حالى والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اى
يعمل فى الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به فى الزمان
الماضى والمنع بالمعارضة انما يكون فى الحال وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل
لايتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضى وذلك
لان الامر الاستقبالى ليس بموجود فى الحال فثبت ان جعل الاستثناء عاملا
بطريق المعارضة لايستقيم فى الاخبار اصلا لافى الماضى ولا فى المستقبل وكذا

اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى وبيان
معنوى اذا المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد
تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو بوجه حالى انشائى فلا يتصور
فى الاخبار عن الخارج لاسيما عن الماضى
وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن
ان يقتل مؤمنا الا خطأ)

لايستقيم فى العدد لان اسم العدد نص خاص فى مدلوله لايحتمل على غيره بوجه
وعلى تقدير جعله مجازا فالحقيقة اولى منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة
(قوله فمعناه ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثانى او على المذهب الثالث
على ماذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقى وهو العمد بعد الثنيا وهو
الخطأ (قوله لا ان له ذلك خطأ) وهذا لان الاستثناء لايثبت حكما فى المستثنى
لا بالنفى ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم
الذهنى فى المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله فى المفرغ) والمستثنى منه المقدر
فى الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطأ وبالاستثناء ثبت الحكم بنفى
القتل فى العمد وبقى فى حق الخطأ مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
فى التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا
(قوله قال الشافعى) قد عرفت ان مذهب الشافعى فى عمل الاستثناء هو المذهب
الاول اعنى ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الا ثلاثة قرينة عليه
وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول
دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من
الدهرى المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفى
اذ لولا الاثبات بعد النفى كان المعنى غير الله ليس باله وهو نفى الالوهية عن غير الله
فحسب من غير اثبات الالوهية له قصدا والمقصود اثبات الالوهية قصدا فلو جعل
الاستثناء تكلما بالباقى لما حصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه
اثبات من النفى وكذا عكسه والثانى الاجماع على انه نفى من الاثبات واثبات من
النفى وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون
معارضا له لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقى وكان المستثنى
مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار
للحقائق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع
مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمتنع حكمه فى القدر المخصوص
فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق ماذكره القوم
احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات
وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول اذ لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد

فمعناه ليس له ذلك عمدا لا ان له ذلك خطأ
لحرمته بناء على ترك التروى واذا وجبت
الكفارة والشافعى رحمه الله حمله على المنقطع
قلنا لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل
المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل
المثال الجزئى لايثبت القاعدة الكلية قلنا
هو شاهد لامثال (قال الشافعى رحمه الله)
الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة
التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على
ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو كان من
الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد
النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه تعالى اذا لم
يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه
من النفى اثبات وبالعكس (قلنا) فى الجواب
عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
النفى (بالعرف الشرعى) لا بالوضع اللغوى
الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر
فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله
غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات
الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم
لغة

فقط على ماتقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي انما هو بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه فيجوز ان يكون تكلما بالباقي بعد الثنيا بحسب اللغة واثباتا بعد النفي بحسب الوضع الشرعي وفيه نظر لاستلزامه ان لايفيد التوحيد عن منكر الشرعي وهو الدهري وقد قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهري فلا يصلح هذا جوابا له فالاولى في الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق هذه الكلمة لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة بيانها ان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس دالا على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل يثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي لوجود الصانع تعالى مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آنفا انه يفيد التوحيد ولو من الدهري قلنا لانسلم انه اعتراف بمذهب الخصم لانه يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة لان مذهبه هو المذهب الاول على ماذكرناه وهو يجعل الاثبات جزأ من الكلام والجزء مسوق له في الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ماتقدم ولو سلم انه لا يدعي العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة ليس بمطرد بل في هذه الصورة فقط اذ لا اشارة في نحو لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثاني ان الامر مبني على الاعم الاغلب وانما حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا في الجواب عن الثاني) يعني ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفي اثبات مجازا بان يراد بالاثبات عدم النفي الذي في الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالنفي

(و) قلنا في الجواب عن الثاني (مرادهم) اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات (عدم النفي وبالعكس) اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما (فتعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اي باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها

في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضعين لكن اجماعهم هذا معارض باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فاحتيج الى التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا بحسب وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ماذهب اليه فخر الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل على نفي او اثبات والاثبات ينتهي بالعدم والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد منهما منافي للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفي والعدم غاية للكلام الاول المثبت لم يكن بد من اثبات الغاية البتة لتناهي الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اي كونه للاثبات والنفي باشارته انما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ماهو محل النزاع وثبوته بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح محملا لهذا الاجماع على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالته على الاثبات بعد النفي وبالعكس بطريق المنطوق على ماصرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله وبه اي بكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم ثم الاعتراف بالاشارة يعني انه لما كان تكلما بالباقي بعد الثنيا لزمه انكار المفهوم اي مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره ولو مجازا ولو سلم فالاصل عدم المجاز ما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلما بالباقي بعد الثنيا يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله ذكر اولا كونه تكلما

بالباقى بعد الثنيا وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض الى ترجيح واحد من المذهب الثانى والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا وقد رد ابن الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما فى التوضيح والتلويح لم يتعرضه المصنف رحمه الله (قوله وشرطه اه) وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تغيير لا بد ان يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه قصدا وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناؤه تغييرا ولانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار اه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس الخصومة بل يملكه فيه وفى غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لاختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بسبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لانتفاء شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام لم يكن جعله تكلما بالباقى ومغيرا له وجوزه محمد وقال استثناؤه جائز لكن للخصم ان لا يقبل هذا الوكيل اما انه جائز فلامرين احدهما ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة تحمله على الجواب وتمنعه عن حقيقته اللغوية وهى الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاقرار منه صرفا

(وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون
الاستثناء (عما اوجبه الصيغة قصدا) لا عما
يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون
من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه
عما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف
رحمه الله استثناء الاقرار فى الوكيل
بالخصومة) بان يوكل بالخصومة غير جائز
الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره
على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه
من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت
بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه (وجوزه
محمد رحمه الله) اما لتناولها اياه بعموم المجاز
وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور
عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح
موصولا لا مفصولا

للكلام

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار مغيرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لا مقصودا واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة فقط وربما لا يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثانى انه بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوى وهو الانكار لا معناها الشرعى وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوى فصح موصولا ومفصولا وحينئذ يكون الاستثناء منقطعا لا متصلا لان الاقرار ليس من جنس معناها اللغوى وهو الانكار الثانى انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناؤه منها لكنه ليس كذلك لا على الطريق الثانى له والا لزم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند ابى يوسف لكنه لا لدليل الاقرار المذكور آنفا بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز اتفاقا لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكله بها من غير تعرض لشئ من الاقرار والانكار فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار فى مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف فى غير مجلس الحكم ايضا الرابع انه وكله بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلا وعن القاضى النيسابورى انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى تسمع عليه البينة الخامس انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعى (قوله فان الاقرار مسالمة لا تتناولها الخصومة) اى لا تتناولها باعتبار حقيقتها اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقى اه) الجار متعلق بالاكثر وصلة الاستثناء محذوف اى يجوز استثناء الاكثر من الباقى من المجموع المتناول للاكثر والباقى نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين ونحو له على عشرة الا تسعة واحترز به عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا شروع فى بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار
مسالمة لا تتناولها الخصومة فصح بيان تقرير
وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون
الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعنى
انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول
لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل لهما لا عين
شئ منهما فصح استثناء احدهما لا على الثانى
اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند
ابى يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار بل لان
الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل
من الكل وهو باطل كما سياتى (فى الاصح)
احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه
ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا يبقى مع
عدم المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقى
نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين (خلافا لابى
يوسف رحمه الله) وهو يقول ان الاستثناء
بيان فان من قال جاءنى القوم الا فلانا كان
بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما
يتحقق فى استثناء القليل لا الكثير وفى ظاهر
الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعد الثنيا

بلفظه نحو عبيدى احرار الا عبيدى ونحو له على عشرة الا عشرة وعلى بطلان
استثناء المساوى من المساوى مفهوما نحو امائى احرار الا مملوكاتى فيكون الكل
حرا الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلاثة الا ثلاثة
الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوى وجودا نحو عبيدى
احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم فانهم جوزوه مطلقا لاحتمال
الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو له على تسعة الا عشرة واختلفوا فى استثناء
الاكثر من الباقى وهى مسئلة الكتاب وكذا فى استثناء المساوى للباقى بعد الثنيا
نحو له على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
والحنابلة والقاضى الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف
وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
صريحا فلا يجوز نحو له على عشرة الا خمسة او الا ستة ويجوز نحو اكرم بنى تميم
الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
من فى من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى
وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
بمؤمن فهو غاوى فينتج الاكثر غاوى واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقى
ثبت جواز استثناء المساوى للباقى بالطريق الاولى لانه اقرب الثانى انه لو قال
كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطعا الثالث ان فقهاء الامصار
اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا ان استثناء الاكثر
ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
تكلم بالباقى بعد الثنيا على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثنيا شئ يصير متكلما به
من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
الدليل فى الاقل لانه قد ينسى عادة فبقى الدليل معمولا به فى غير الاقل واجيب
عنه بانا لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه كلمة واحدة لما تقدم
انما اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثانى انه لو قال
له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم بعد مستقبحا ركيكا وما هو
الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقباحه لا يستلزم

عدم

عدم صحته لان الشئ قد يستقبح لامر يقتضيه مع صحته فى نفسه الثالث انه بيان
بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا فى استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر
القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا او اكثر الى ما ينتهى الى
قبيل النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبينا واما اذا كان المستثنى منه اقل
من المستثنى يلزم ان يذكره مفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لا نسلم
ان العادة ذلك بل العادة فى باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا
فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبينا بطريق الاختصار
مثلا لو قال جاءنى بنو تميم الا فلانا وفلانا وفلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه
يبقى المستثنى منه مبينا بطريق الاختصار والتطويل فى طرف المستثنى غير معتبر
وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يتمشى فى استثناء المساوى
للباقى والجملة ههنا ان الكثرة والقلة والمساواة اما بالنسبة الى الباقى او بالنسبة الى
المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقى او المساوى له او الاقل منه
والاول والثانى خلافى جوزه الاكثر ومنعه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق
وعلى الثانى اما ان يستثنى عن المستثنى منه بلفظه او بمساويه مفهوما او بمساويه
وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثانى والرابع باطل بالاتفاق والثالث
جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقى ايضا فهو جائز
بالاتفاق او يكون مساويا للباقى او اكثر منه وهو الخلافية المذكورة آنفا
(قوله الا اذا عقب) على صيغة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله
(قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة) يعنى اذا ورد الاستثناء عقيب جمل
معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رجوعه الى الجميع والى
الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية
انه ظاهر فى الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعى ظاهر فى الرجوع
الى الجميع اى كل واحدة منها وذهب بعضهم منهم القاضى ابو بكر والغزالى
الى التوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى ايهما من الرجوعين وقال المرتضى انه
مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق
لمذهب الحنفية فى الحكم اى فى افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون
غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية فى المأخذ فان الحنفية قالوا
انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها لدليل العدم فى غيرها
وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى ورآء المستثنى شئ يصير
متكلما به (لا الكل) عطف على الاكثر
(بلفظه) نحو عبيدى كذا الا عبيدى (او
بالمساوى مفهوما) نحو امائى كذا
الا مملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه
مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد
الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقى فبقى الكلام
الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز
الاستثناء نحو عبيدى كذا الا فلانا وفلانا
وفلانا ولا عبيد له سواهم جاز لاحتمال الكلام
فى نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب
الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له
على ثلاثة الا ثلاثة الا اثنين حيث يلزم اربعة)
لوقوع الاثنين فى درجة الاثبات لكونهما
مستثنين من ثلاثة وهى فى درجة النفى
لكونها فى محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة
والواحد الحاصل من ثلاثة الا اثنين اذا استثنى
من ثلاثة هى فى درجة الاثبات يبقى اثنان
فجمعهما مع الاثنين الاخيرين فحصل اربعة
(واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة
ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة)
لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين
والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها
متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك
لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال
ابو الحسين البصرى ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فللاخيرة والا فللجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا
نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاءنى القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون
باختلافهما اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احداهما غير الذى
فى الاخرى نحو اكرم بنى تميم وبنى كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكما
بان يكون مضمون احداهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم
واستأجر بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى
تميم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
احدهما بان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا او اختلفا نوعا
وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم
الا زيدا ومثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الا زيدا ومثال الثالث نحو
اكرم بنى تميم واستأجرهم الا زيدا فان الحكم فى الاولى هو الاكرام وفى الثانية هو
الاستئجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم
مكرمون الا زيدا فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية
والثانى بان يشتركا فى غرض نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الا زيدا وهما متحدان
نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مقربون مختلفان نوعا وحكما والغرض
فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختار ابن الحاجب انه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر
الاتصال بالاولى فللجميع وان لم يظهر شئ من الانقطاع والاتصال وجب
التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما
يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
كالجملة الواحدة والانقطاع يجعلها كالاجانب والاشكال بينهما يوجب الشك
والشك التوقف هذا تحرير المذاهب احتجت الحنفية بوجوه الاول ما ذكره
الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب
ضرورة يقدر بقدرها ويكفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
الاخيرة منه هى المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط
او الى الجميع فيحمل عليها لتيقنها واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى غيرها لا منفردة لعدم تيقنها ولا منضمة مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها لاندفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضع
يجوز ان يضع الاستثناء فى صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء فى المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جملا فلا مدخل له فى ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثانى ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن اه يعنى ان
حكم الجملة الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة والمتيقن لا يزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن فى اول ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمتحقق راجع
الى الوجه الاول فى مقابلة المحتمل المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه
الثانى فى مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت مانعا من تعلق الاستثناء بها فكان
كالسكوت فان قيل لا نسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جمل متعددة واحدة للعطف
خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذ القران فى النظم
لا يوجب القران فى الحكم والعطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع فى قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعنى فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان قاعدتهم كلية واما بطلان
اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنه لم يسقط بها بالاتفاق
فعلم انه راجع الى الاخيرة اعنى واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا
انما يثبت عدم رجوعه الى الاول اعنى فاجلدوهم ثمانين لا الى الثانى ايضا لان

الاتفاق على عدم سقوط الجلد لا على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان
شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا
على ما هو كذلك عند الخصم لا الى الثلاث فلا يصلح استدلالا للحنفية بل يصلح
للخصم حتى استدل بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على مذهبه بان قال ان
الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعنى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث
لمانع يمنع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حق الآدمي فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باسقاط المستحق من الادمي ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه
الآية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون
هذه الآية مثالا لما نحن فيه بحث لانه مبنى على كون واولئك هم الفاسقون
عطفا على الامر او النهي قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية
على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام
المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء المتصل حيث اورده في آخر بحث
المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمختص
بالمتصل بل يجرى في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف انه
متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال فخر
الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قيل ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل
قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل
في الصدر لان التائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه
متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل اولئك او الضمير في الفاسقون وعلى
التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما في قولهم
القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق
(قوله والشافعي صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح
وجوابه جوابه الثاني ان العطف يصير المتعددة كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس
الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

والمحقق المتقن اولى بالاعتبار والشافعي
رحمه الله صرفه الى الكل لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا
بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا
لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية
القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان
فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول
شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده
منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده
(و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى لم
يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في
حكمه

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصصا
متصلا وبيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان
تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى الكل
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان
صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اى في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر
لئلا يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاءني زيد اه) فان الاستثناء
فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق اه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اى
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية مغيريته فقال اصحابنا انه مغير للعلة عن عليتها وقال الشافعي انه
مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
والحكم انما يمتنع لعدم علته بناء على العدم الاصلي لا لمنع التعليق اياه قصدا
وفي منع الحكم عند الشافعي فيمتنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به
توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذا قيد بالشرط اللغوي مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء
على العدم الاصلي لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية فلم تبق علة وانما
منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنعه قصدا
وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ولكون
المذكور قبل الشرط هو العلة لا الحكم قالوا المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط
والجزاء لا في الجزاء بمعنى ان الشرط والجزاء جزءا الجملة الشرطية والحكم اى
النسبة التامة الاتصالية بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء
لا في الجزاء فقط واذا كان داخلا عليها قصدا منعها من اتصالها بمحلها واذا منعها
من اتصالها بمحلها لم ينعقد علة واذا لم ينعقد علة انتفى الحكم لعدم علته بناء

ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين
الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن
اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا
حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم
الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا
ما ضر بخلاف نحو ما جاءني زيد الا ان
الجوهر الفرد موجود (واما التعليق فيمنع
العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان
قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق
بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت
الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا المنع
العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا
لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من
الحكم ما هو بين الشرط والجزاء لا في الجزاء
وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم
على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير
التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما ان
بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع
من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال
بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان
يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا
لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له
صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع

على العدم الاصلى لا لتأثير التعليق فى اعدامه فقوله رحمه الله واذا كان اه احدى
مقدمتى الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
قد صار موجودا فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغى ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الخصم ووجه الدفع انا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل و بعدم الوصول الى المحل لم ينعقد علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
والمحلية كالبيع من المجنون والصبى فانه لا ينعقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
والخمر ونحوهما فانه لا ينعقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا ينعقد انت طالق
علة فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع فى بيع المجنون والصبى وفى بيع الحر والخمر يمنع
انعقاد العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كانقطاع الوتر حيث يمنع اصل الرمى بعد
القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع تمام العلة لا انعقادها كاصابة السهم
بعد الرمى حائطا او فرسا فردّه عن سننه ولم يصل الى المحل فان قيل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغى ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان ما نحن فيه مرجو الوصول الى المحل بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشطر البيع
فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امرأته
اصلا اما الاول فظاهر واما الثانى فلأن المراد بالمشركين هو الجميع لان
اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذيبه تعالى جميع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
قاضيخان فى باب التعليق فى هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
بتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتتم العلة وهذا سر ما قالوا ان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود
الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
واذا كان التعليق مانعا للعلية (فزمان)
وجود (العلة) هو (زمان) وجود (الشرط)
لان المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان
زمان العلة هو زمان الشرط جاز (التعليق)
اى تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والعتاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما
تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان
اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا
فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين
وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال
مانعها وقال (الشافعى) رحمه الله التعليق
يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا التعليق لكان
الحكم ثابتا فى الحال اذ لا يؤثر التعليق فى قوله
انت طالق بمنعه عن الوجود

اصل العلة منعقدا لكنها لم تتم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد فى الاصل بل هو
لغو (قوله اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يصح
تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن
ونحوها بالملك عندنا ولم يجز تعجيل النذر المعلق بان قال لله على ان اتصدق
بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجز عندنا
ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة او اطعم او كسا
عشرة مساكين خلافا للشافعى فى الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح
تعليقه بالشرط لا يصح الا فى الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمنكوحته
انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك
لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت
تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثانى ففيه خلاف الشافعى ومالك
فقال اصحابنا يجوز اضافته اى تعليقه الى الملك او ما يفضى الى الملك خصوصا
وعموما على ما اشار اليه رحمه الله فى تمثيله وقال الشافعى لا يجوز لا خصوصا
ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة اتزوجها طالق لا يجوز وان
خصص بلدا او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بنى تميم او كل بكر او ثيب
اتزوجها طالق جاز لان فى التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا
لا نسلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضى التعميم لا التكرار فيمكنه
ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثانى والثالث فلأن التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط
فى باب النذر وعند الحنث فى اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعى ان قوله
لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة فى الحال الا ان الشرط اخر
وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد
السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال
كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد
انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب فى النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع
النذر والشرط وفى اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان
اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم
البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدمه
الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة

وانما يؤثر فى حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر
ان اثر التعليق فى منع الحكم لا العلية بمنزلة
شرط الخيار فى البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب
ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق
الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى منع ثقله
الذى هو سبب السقوط بل فى حكمه وهو
السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار
مدلوله الذى هو النسبة التامة وقد منعه
التعليق فلا تتصور عليته بمجرد وجوده
اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم
لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق
بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس
ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر
الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له
فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى
تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل
على السبب يكون داخلا على السبب والحكم
جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من
دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما
فتحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل
الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على
السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى
الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته
لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة
من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
واذا لم يكن مانعا للعلية

لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعترض على الاول بانه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل اى البر لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء واجيب عن الاول بان الاصل الملاءمة بين السبب والمسبب ولا ملاءمة بين اليمين والكفارة حقيقة ولا ضرورة فى اعتبار الملاءمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن الثانى بان المهر يبقى مع وجود العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس احدهما على الآخر (قوله وقال الشافعى التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع ومانع يمنع تمام الحكم بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشترى ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذى ظهر من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنعه عن الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة) اعنى الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم فهو بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل ((قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم) هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الحنفية ولا يخفى عليك انه ينزع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لا نسلم ان خيار الشرط يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذ الزمان من لوازم الوقوع) فيكون ذكر الغد فى انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لا لمنعه بخلاف التعليق على الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البر وفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع اه) فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلأن من حلف لا يعتق اه) لو قال والله لا يعتق ثم قال لعبده انت حر ان دخلت الدار لا يحنث فى يمينه قبل

(فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلأن من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الاعتاق منه ولم يوجد لمنع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع ولو كان هو الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحنث (قوله قدرداه) الراد هو الشريف العلامة فى حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به والشرط قيد له ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذ وكذبها بعدمها واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع من الخبرية واحتمال الصدق والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك الحملية فى انها قول جازم موضوع للتصديق والتكذيب وتخالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا خبريتين وبان الحكم فيها ليس بان احد الطرفين هو الآخر بخلاف الحملية الا ترى ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان التقدير النهار موجود فى كل وقت طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه فكم بين المفهومين فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخبارى فى الشرطية متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان ماذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية فى الحكم المذكور كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين اجزاء الجزاء وبنى هذا الرد على تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان او بقيد آخر كان صدقه بتحقق حكمه فى ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه او معه واذا لم يقيد فصدقه بتحققه فى الجملة وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا واردت الاستقبال فان تحقق ضربك اياه فى وقت من الاوقات المستقبلة كان صادقا والا فكاذبا وكذلك اذا قلت أضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قدرت بان ماذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة فى العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى وان شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابى يوسف رحمه الله) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا

ذلك القيد معه فان لم تضربه اوضربته في غير يوم الجمعة اوفي غير حال القيام كان
كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتنعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا
ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سوآء كان ممتنعا
اوغير ممتنع يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه
وكيف لا وقولك اضربه يوم الجمعة اوقائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه
وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة اومقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء
القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا
سوآء وجد منك ضرب في غير حال القيام اولم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا
قلت ان ضربني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن
صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه
اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سوآء وجد
منك الضرب في غير ذلك الوقت اولم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك
ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة
واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق
وليس لطرفيه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقية الرد المذكور
وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير
حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال
بين الشرط والجزآء دائما وان وقع الجزآء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد
فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم اوانت مأمور باكرامه (قوله عند محمد)
وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابط
(قوله فلا يحنث) اي في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا وكذا المراد بقوله
فيحنث (قوله بان يذكرا) اي بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف
بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او العتاق
مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون
بعطف احدهما على الآخر والجزآء مؤخر عنهما اومقدم عليهما وحرف الشرط
مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فانت حر ففيه لا يقع العتق حتى يوجد
الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابي يوسف والمختار
قول محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم له ثم ذكر الجزآء فيتعلق
بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند آخرهما

(و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته
(تعليق) لحكم الكلام (عند محمد رحمه الله)
نظرا الى صيغة الشرط (ويروى العكس
ايضا) وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه
اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق
فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه
ابطال فيبطل الكلام سوآء قدم او اخر
وعند من قال بالتعليق بحرف الفاء اوغيره
يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر
حرف الجزآء لم يتعلق ويبقى الطلاق من غير
شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك
فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا
يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا
فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت
مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها
بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل
الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح
هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي
ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط)
بان يذكرا ولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط
(المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزآء
جزآء له سوآء (تأخر الجزآء) عن الشرطين

الا انه

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليظ على
نفسه وفي تقدم الجزآء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق
باحدهما وجد اولا وانحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون
بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزآء مؤخر اومقدم وهو مسئلة الكتاب اما
الاول فنحو ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فلا يقع العتق ما لم يوجد الكلام
اولا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع
العتق لفقد الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف
وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزآء جزآء للاول لعدم حرف الجزآء وكذا تعذر
فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغو الشرط الاول لبقائه بلا حكم
وكلام العاقل لا يلغى ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم
في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزآئه جزآء للشرط الثاني مقدما
عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزآء اذا قدم يستغني عن الفاء
وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت جزآء فاستغنى عن
الفاء فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار
ان دخلت الدار مع جزآئه جزآء للاول قطعا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط
الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله لكونه
مؤخرا واما الثاني فنحو انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر
المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط
الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولى
لانه غير متصل بالجزآء بخلاف الاول فان الجزآء فيه متصل بالثاني هذا هو
المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسبيجابي ان هذا اي اعتبار التقديم
والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على
حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلله في القنية بانهم لا يريدون به الا تعلق
الجزآء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على
انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون الجزآء بعدها اختصارا فيحنث انتهى ثم هذا فيما
اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان مما رتب الثاني على
الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يقدر كلمة ثم
بينهما عرفا فنحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق
وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت
حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان
كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق
وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم
حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزآء
جزآء للاول لعدم حرف الجزآء وتعذر فصل
احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ
يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن
بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر
مقدما كان الشرط الاول مع الجزآء جزآء
للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء
فصار كأنه قال ان كلمت فلانا فان دخلت
الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد
اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد
الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت
للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد
شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر
(او تقدم) الجزآء على الشرطين كما اذا قال
انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره
ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال
على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه
غير متصل بالجزآء

لكونه عكس الترتيب العادى على ماصرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على مااشار اليه بقوله واذا تخللهما الجزاء ففيه يقرر كل شرط فى موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهى طالق ان كلمت فلانا فالتزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لاتطلق هى لان شرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله والا يكون لغوا فاذا كلمه انحلت اليمين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العاطف بينهما نحو ان كلمت فلانا فامرأته طالق وان كلمت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام ايهما وجد وبطلت اليمين على مافى الخلاصة وعلى هذا لايكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا ففيه لايقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوى الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا لو أخر الجزاء عنها الكل شرط واحد على ماروى عن ابى القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل واحد شرط على حدة والمصنف رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا صورة عدم تكرر حرف الشرط روما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك فى الاستفهام والتمنى والقسم والنفى ومن اجل هذا قالوا فى نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ماتقدم من الجزاء خبر لا جزاء وانما الجزاء مقدر بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم وانما صير الى الحذف رعاية لتقدمه الواجب كما وجب فى الاستفهام والقسم هذا واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوا به انه ليس بجزاء فى اللفظ فمسلم والا فالجزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لافى اللفظ ولا فى المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لايدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا فعلم انه جزاء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضى ان لايتحقق بدون الدخول والحال ان اطلاقه اولا يدل على جواز تحققه بدونه فتنافيا قلنا

ممنوع

(واذا تخللهما) اى الشرطين (الجزاء) اى دخل الجزاء بين الشرطين (كان الشرط الاول) شرطا (للانعقاد) اى لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثانى) شرطا (للانحلال) اى انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهى كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التى بعده لان الشرط الثانى لحق اليمين وما كان كذلك لايكون شرطا للانعقاد والا لايكون مافرضناه يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار غاية لليمين شرطا للحنث دون الانعقاد فصار بعد الكلام فاذا كلم انحلت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط الجمل (المتعاطفة) اى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور

ممنوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول فى ثانى الحال لافى حال الاطلاق والشئ الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولايخفى عليك انه لايلزم من ان كونه مقيدا بالدخول لايقتضى كونه جزاء معنى بل غاية مايقتضى هذا التقييد كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولايلزم منه كونه جزاءله فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعنى اكرمك لما كان مستقلا لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجزم بالشرط المذكور بعده واطلق عليه انه خبر ولما لم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قدر للشرط جزاء يدل على ان ذلك المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور جزاء فروعيت فيه الجهتان (قوله من حيث تعلقها) تعليل للنقصان (قوله فظهر الفرق) حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط المؤخر يقدر تقديمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء فى الصرف الى الجميع او الى الاخيرة قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه الى الاخيرة فقط والا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت فان الموضوع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اى من بيان الضرورة شروع فى بيان نوعه (قوله بيان لنصيب الآخر) فكأنه قال ولابيه الباقى (قوله اى الذى من شأنه التكلم) يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت وانما عبر عنه بالمتكلم لكون سكوته بمنزلة الكلام فى الباقى (قوله ولم يسبقه تحريم) فانه لو سبقه تحريم لايكون سكوته بيانا بل يكون نسخا على ماسيصرح به فى فصل تقرير النبى عليه السلام (قوله اذ لايجوز من النبى عليه السلام ان يقر الناس على محظور) والا لزم ارتكاب الحرام عمدا والانبياء معصومون منه (قوله ان يفدى الاولاد) اى يأخذها بالقيمة لان ولد المغرور حر بالقيمة (قوله على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المغصوب لاتضمن الا بكونه مال اليتيم اومال الوقف اومعدا للاستغلال الا ان يكون فيه شبهة ملك كبيت سكن فيه احد الشريكين اوشبهة عقد كبيت الرهن فان كلا من هذه الشبهة يسقط الضمان فى المعد للاستغلال اى ضمان اجر المثل (قوله واقرارا به لحال فى الناكل) هذه عندهما وقال ابو حنيفة النكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين

فاذا تاخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون فى حكمها فى النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلقن) اى تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة (بينهما) اى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا بينة له (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة (الاولى) فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهى صيانة الشرط الاخير عن الالغاء (لا اذا قدم الاولى) اى اولى الجمل الواقعة جزاء (عليه) اى على الشرط يعنى اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لاغير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال امرأته طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير يبقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام

كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليمين
والفدآء عنها اقتدآء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى و لا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم واليمين انما وجبت لرعاية حق المدعى لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل
والفدآء فيحمل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بذلا لا اقرارا (قوله
احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع
الاول ماهو فى حكم المنطوق ومثلوه بنحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
والنوع الثانى ماثبت بدلالة حال المتكلم ومثلوه بسكوت صاحب الشرع
وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث
ماثبت ضرورة الرفع ومثلوه بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت
الشفيع والنوع الرابع ماذكره بقوله ماثبت ضرورة اختصار الكلام
والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه
تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اى
الساكت وهو مطرد فى كلها كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون
بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول ففى مواضع كثيرة ستة منها ماذكره
المصنف وقد بلغت جملتها الى سبع وثلاثين على ماصرح به فى القاعدة الثانية
عشرة من الاشباه واما الثانى ففى مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله
فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا بوكالته للبيع ومنها انه لو رأى القاضى الصبى او المعتوه
او عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذنا فى التجارة ومنها انه لو رأى المرتهن الراهن
يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف
ماله فسكت لا يكون اذنا باتلافه ومنها انه لو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك
فسكت لم يكن اذنا على ماذكره الزيلعى فى المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه
المسئلة و بين ماذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى تجارة عبده
ومنها انه لو رأى قنه يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه)
اى من بيان الضرورة ماثبت لضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل
لفلان علىّ مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز برّ فان العطف فى هذه الامثلة
جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار
وقفيز البرّ وقال الشافعى المائة مجملة وعلى المجمل بيانها كما فى نحو مائة وثوب ومائة
وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية فى عامة المعاملات فان المائة
فيها مجملة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واحتج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

بل

(و) الرابع (بيان ضرورة) اى بيان يقع
للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى
السبب (وهو نوع توضيح بما لم يوضع له) اى
للتوضيح (منه ماهو فى حكم المنطوق) للزومه
منه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلأمه
الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان
لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت
لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى
على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى
الذى من شأنه التكلم فى الحادثة لانه المتكلم
بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت
الشارع عن تغيير مايعاينه) من قول او فعل
ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك
القول والفعل مثل ماشاهد عليه السلام من
معاملات كان الناس يتعاملونها ومأكل
ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح
اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر
الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة رضى
الله عنهم عن تقويم منفعة البدن فى ولد
المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك
يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم
تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة
البدن (فى زوجته) اى المغرور وروى ان رجلا
من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة
فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى
عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى
على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر
من الصحابة رضى الله عنهم فسكتوا عن ضمان
منافعها ومنفعة الولد

بل للمغايرة ولانه لو كان بيانا له لزم التنافى فى الكلام اما الملازمة فلأن العطف
يقتضى المغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات
فيلزم التنافى بين العطف والبيان لتنافى لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر
فاذا لم يصلح مبينا بقى المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها قلنا ماذكرتم هو
القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلأن ارادة
التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه المبهم شائع فى العرف
نحو علىّ مائة وعشرة دراهم ومائة و ثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد
العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما معا فتكون
المائة مفسرة بالدراهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى يستهجن ذكره
فى العربية و يعد تكرارا حتى لو قال علىّ مائة درهم وعشرة دراهم يعد عبثا فكذا
الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز برّ مما كان
مقدرا كالمكيل والموزون فانه يثبت فى الذمة كالاثمان فى عامة المعاملات سلما
كان او قرضا او ثمنا فيطلب الاختصار فى الكلام لان العادة اختصار ما كثر
فى الكلام بخلاف له علىّ مائة وثوب او عبد او شاة لان كلا من الثوب والعبد
والشاة لا يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات بل يثبت فيها فى السلم والنكاح
فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد و بقى المائة مجملة فيكون القول
قوله فى البيان واما الاستدلال فلأن المعطوف والمعطوف عليه كشئ واحد
كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما فى الاعراب واشتراكهما فى الخبر
والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ماتقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف
اليه فكما يعرّف المضاف اليه المضاف كذلك يعرّف المعطوف المعطوف
عليه اذا صلح بيانا كما فى المقدرات من الدرهم والدينار وقفيز البرّ والجواب عن قول
الشافعى انها مجملة فعليه البيان انا لانسلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس
العبارة وتتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف
دالا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم التنافى فى الكلام انه ممنوع
فانا لم نجعل العطف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذى هو
تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم التنافى وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد لانسلم انه
لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة فانه قال ان العطف فى قوله علىّ مائة وثوب
ومائة وشاة بيان والقول فى بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان
ان يكون من المقدرات وماذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة
حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق
جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو
واجب له كذا قال شمس الائمة (و) سكوت
(البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل
حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال
(و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا بالثبوت
الحق عليه واقرارا به لحال فى الناكل وهى
انه امتنع عن اداء ما لزمه وهى اليمين مع
القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره
بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه
الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان تكون
اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان
يكون المدعى محقا فى دعواه (و) سكوت
(الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع
فانه جعل بيانا للتسليم لحال فى الشفيع وهى
ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا
التصرف يظهر الرد على المتصرف و ينازع
معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على
القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين
رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن
لحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقضى
بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى
يظهر النهى و يرد عليه فلما ترك التعرض علم
انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا
الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على
ارباب الفهم

المقدرات (قوله وبميزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفا بالجر على المعطوف وضميره له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقا بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن على ماوقع فى بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو للحال على ان يكون لفظ المميز مبتدأ بالرفع وخبره قوله عينه على ماوقع فى اكثر النسخ وعلى هذا يكون الضمير فى عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجيئ لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فينسخ الله مايلقى الشيطان ثم يحكم الله وبمعنى التحويل ومنه المناسخات فى المواريث بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد و بمعنى النقل من موضع الى موضع ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت مافيه حاكيا للفظه وخطه على ماصرح به فى الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لاتحادهما حقيقة لان معنى التبديل فى الحقيقة هو ازالة الشيء ويخلفه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل شيء من مكان الى مكان اومن حالة الى حالة اخرى مع بقائه فى نفسه فعلى هذا يرجع معناه اللغوي الى امرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك وقيل حقيقة فى التبديل مجاز فى الآخر لانه لم يوجد فى نسخ الكتاب النقل فيكون مجازا فيه وحقيقة فى التبديل (قوله واصطلاحا ان يدل) اختلفوا فى تعريف النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول يعنى ان الحكم كان دائما فى علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لايعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وماذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لانفسه الثانى انه غير مطرد لصدقه على ماليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه انه الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالته وظهوره دال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق الثالث انه غير منعكس لخروج بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله عليه السلام ولايصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء انتفاء النسخ وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال الغزالى النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه

(ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وبميزه عينه متعارفة فى نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لايثبت فى الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين واذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا اصلح كما فى المقدر (وبيان تبديل وهو النسخ) ولابد من الكلام فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول فى تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تندرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة فى الصلاة وحرمتها على الجنب ونحوه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالاباحة الاصلية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذى له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعدما اذا قال أتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية و الشرط فانها بيان لا نسخ هذا بيان فائدة قيوده واعترض عليه ايضا بالوجوه الثلاثة الاول وهى ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه فعل الرسول و بوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لايحتاج اليها اما لولاه لكان ثابتا فلأن الرفع لا يكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلأنه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لا رفعا كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امر الحكم الشرعى مع تراخيه عن مورده واعترض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على التعريفين المذكورين قيل لايرد عليه الثانى والثالث لان النص لايطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالى وبوجه خامس يخصه وهو الامر المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذى يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج فى جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك الحج ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى الناسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر ويرد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت اوما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه لتحققه وانقضائه قطعا وما لا ثبات له بعد لاحاجة الى رفعه بل لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع واذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعى متأخر واجيب عنه بانه ليس المراد بالرفع معناه
المتبادر اعنى بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل
بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق بالمكلف فى المستقبل فالناسخ
ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف
لانه يجب حمل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف
بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان
محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له
جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة الينا وهذا
التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على
ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فناسب ان يعرفه بجهة الشارع
ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم
ولا تعلقه القديمان اذ القديم لا مدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم
مقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه لا قبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه
المصنف بما عرفه صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل
شرعى متراخ وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعى بمعنى المصدر
المبنى للفاعل اى الناسخية وقوله دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا
او فعلا او تقريرا لجواز النسخ بها كلها وبقوله على خلاف حكم شرعى يخرج
دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام
الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات فى الشرع يدل
على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا وبقوله دليل شرعى يخرج
ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى عند
من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال فى الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند
الجمهور حيث اوردوا فى كتبهم لنظير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف
ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرءآن بالانساء مثل ما روى ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذى دل على خروج ما يكون
بطريق الانساء ليس بجامع فاذا لا بد فى التعريف من زيادة يصير بها جامعا
مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى او بانساء وهكذا فى كل حد هذا
كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ
بدليل انه تعالى عطف على النسخ فى قوله ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل

على المغايرة فاختاره رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف وخرج بدليل
شرعى ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا
من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اى على عدم
وجوبها فى اوقاتها لكنها ليست بدليل شرعى وان ثبتت دلالتها بدليل شرعى من
الكتاب والسنة والضمير فى على عدمه راجع الى حكم شرعى واخرج بقوله متراخ
التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لا متراخية ولاتصالها كانت دفعا
مطلقا للحكم من الاصل لا رفعا بعد ثبوت والنسخ رفع بالنظر الينا الا دفع (قوله
من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما
مع ما فيها فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعنى
ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر
الينا وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تعالى
ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا
ايضا لان كون الدليل الشرعى الدال على خلاف الحكم الشرعى متراخيا عنه
انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا للحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجها
للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا مما يرد عليه من
ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد
عليه ايضا لان دلالة دليل شرعى على خلاف حكم شرعى لا يكون الا بتبديل ذلك
الحكم الشرعى ورفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقه الظاهر
فى البقاء) الباء متعلق بالرفع والتبديل يعنى انه لم يبين لنا توقيت الحكم المنسوخ
فصار ظاهره البقاء بالنظر الينا لان اطلاق الامر بشئ يوهمنا بقاءه على التأبيد
توضيحه ان النسخ انما يجوز فى الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الموقت والمؤبد
لا يجوز نسخه والامر المطلق فى حياته عليه السلام انما يكون لايجاب المأمور به
فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاؤه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال
عدم البقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل
الاول وهو البقاء وبيانا لمدته لكونها غائبة عنا فان قيل ان البقاء لو كان
بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز
النسخ انما هو فى حياة النبى عليه السلام وخبر الواحد فى حياته عليه السلام
يوجب العلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

وخرج دلالة عدم الادلة كما بالموت والجنون
على عدمه (متراخى) خرج به التخصيص
والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ
رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من
تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف
بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما
باعتبار دون آخر فانه بيان محض فى علم الله
تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل فى علمنا
باطلاقه الظاهر فى البقاء

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما فى حياة النبى
عليه السلام حجة الا فى حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص
ما فى حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول
فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة
الى ذلك الغير حال ايجاب لا حال بقاء (قوله المبحث الثانى فى جوازه) اتفق اهل
الملل على جواز النسخ خلافا الغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابى
مسلم على ما سيأتى وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والنقل اما العقل فلأن
النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان فى افعال الله تعالى
فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور او لم تعتبر لكونه تعالى غنيا
عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد
ولا يسأل عما يفعل وان اعتبرت المصالح تفضلا فجوازه لجواز اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة فى مشروعية الحكم
المنسوخ فى زمان ثم فى خلافه بعده والله عالم به لانه عليم خبير قدير لا يغيب عنه
شئ وان كان غنيا عنا فينسخه لما علمه من المصلحة كاستعمال الطبيب الحاذق
الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته ففى ذلك حكمة بالغة
لا نعرفها لا بداء وجهل (قوله كما فى الاحياء والاماتة) متعلق بجميع ما تقدم
فى الدليل المعقول يعنى ان شأن الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص
وايجاده ثم اماتته فان حكم الاحياء والايجاد هو الحياة والوجود لا البقاء
بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عند من يقول ان الممكن
فى حال بقائه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار
الممكن فى حال بقائه الى المؤثر كما فى حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه
معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالاماتة رفع بقاءه وبين مدته وهذا
لا يدل على البداء اى الجهل والنسخ مثله لا يدل على البداء بل كل من الاماتة
ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان
هو عين الحكمة فى النسخ والاماتة (قوله لان الاستمتاع بالاخوات)
قد ثبت فى التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد ثبت
ايضا استمتاع آدم بحواء وهى جزؤه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع
للاباحة الاصلية) فى كون جواز الختان اباحة اصلية نظر (قوله اما الاول
فلأن النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول اما مقيد بغاية او بما يفيد التأبيد

(وهو جائز عقلا)
المبحث الثانى فى جوازه (فان الله تعالى
اما اذا لم تعتبر مصالح العباد لانه تعالى يفعل
غنى عن العالمين فظاهر ولا يسأل عما يفعل واما
ما يشاء ويحكم ما يريد على ما عليه الجمهور فلجواز
اذا اعتبرت تفضلا باختلاف الاوقات وعلم
اختلاف المصالح وان كان غنيا عنا كاستعمال
الخبير القدير به الامزجة والازمان ففى ذلك
الادوية بحسب لا بداء كما فى الاحياء والاماتة
حكمة بالغة لان الاستمتاع بالاخوات
(ق) جائز (نقلا) آدم عليه السلام
والجزء كان حلالا فى زمن ولان الختان كان
ثم نسخ فى سائر الشرائع عليه السلام ثم وجب
جائزا فى شرع ابراهيم عليه السلام ولان الجمع بين
فى شريعة موسى كان جائزا فى شريعة يعقوب عليه
الاختين فى سائر الشرائع فان قيل كل
السلام ثم حرم الاصلية قلنا الاباحة فيما
منها رفع للاباحة لم يتركوا سدى فى زمان
بالشريعة فان الناس الانبياء عليهم السلام عند
كيف وسكوت فكانت احكاما شرعية
مشاهدتها تقرير منهم من اليهود) فانهم
(خلافا لغير العيسوية عقلا واخرى نقلا اما
انكروا الجواز فرقة ظهرت فيكون
الاول فلأن النسخ اما لحكمة وكلاهما على الله
بداء او لا لها فيكون عبثا
تعالى محال

وكيف

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلأن الحكم بخلافه بعد تلك الغاية
لا يكون نسخا كمن يقول صم الى العيد ثم يقول فى العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع
قطعا وقبلها بداء وجهل لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأبيد فلأنه
لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلأنه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد وليس
بمؤبد الثانى فلأنه يؤدى الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من
عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ الثالث فلأنه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصوم والصلاة الرابع فلأنه يؤدى الى جواز نسخ
شريعتكم وانتم لا تقولون به قلنا لا نسلم انه مقيد بشئ منهما بل هو مطلق عن القيد
ولو سلم ذلك لكنا نختار انه مقيد بما يفيد التأبيد ونمنع عدم قبوله النسخ بيانه ان
التأبيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب فى الجملة وحينئذ
فلا نسلم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد فى رمضان واذا جاز ذلك فى المقيد بالوقت المعين
مع نصوصية الوقت ففى قيد التأبيد اولى لان قيد التأبيد ظاهر فى تناوله لا نص
والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدا يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد
للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اى عدم استمراره
مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا
الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت نفيا لتعليق
الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم يمتنع ان يجعل التأبيد قيدا
للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتى زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع
واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثانى واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فاما قبل
وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلأنه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصلى لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلأنه اذا وجد فيمتنع ان
يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

الوجود لزم اجتماع النفى والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا
يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذى كان
متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبت)
اى العبادة فى يوم السبت (قوله لا نسلم انه قوله اه) بل هو من مفتريات ابن
الراوندى على ما قيل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى يحرفون الكلم عن
مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة فى ايدى
العبابلية ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى وكل من هذه
النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين فى محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) اى فى التوراة
النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء اللزوم) وهو الثبوت
فى التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابى مسلم الاصفهانى)
قال لم يقع النسخ فى شريعة واحدة اصلا ولا فى القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا
القول وهو الامران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغى صدوره
عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت فى القرآن ان موسى
وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند
ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقتة واذا كانت موقتة لا تكون الشريعة
المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هى الشريعة المحمدية
لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بانا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت
احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول او مقررا له
او مبدلا لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقتا حتى لا يجوز
نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأبيد مع
احتمال عدم التأبيد فتبديل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا
او مقررا للبعض الآخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقررا للكل
لا مدخل له فى اثبات النسخ وانما ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقتا ولو سلم ان
البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتهما لكنه لا نسلم ان ذلك يقتضى عدم
وقوع النسخ مطلقا اى لا فى الشريعة المتقدمة ولا فى القرآن وانما يقتضى عدم
وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة
توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية
للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأبيد ثم رفع ذلك فى القرآن بالتوجه الى الكعبة

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد
الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد
تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولا عبث لثبوتها
واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا
بالسبت مادامت السموات والارض قلنا
لا نسلم انه قوله وانه متواتر ولا نسلم انه ثابت
فى التوراة النازل على موسى عليه السلام
وثبوته فيما فى يدهم لا يكون حجة لانه محرف
ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك
لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولو
احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل
على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق
فى الجواز (خلافا لابى مسلم) الاصفهانى
(ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لا يصدر
عن مسلم فكيف عن ابى مسلم رحمه الله) وذلك
لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق
لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى
ما ننسخ والثانى انكار ارتفاع الشرائع
السالفة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا
باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا
بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا
لا يسمى الثانى ناسخا

وآية المواريث فوقع النسخ فى القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
النسخ مطلقا فى مقابلة قول ابى مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير
ظهر ما فى عبارة الشارح من الركاكة (قوله وفى عبارة المتن من اللطف) لو قال
من المبالغة لرد المنازع فى هذه المسئلة لكان اولى تأمل (قوله فى محل النسخ)
لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم شرع فى بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل
حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون بامرين احدهما ان يكون
الحكم فى نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعى الوجود او العدم لا يحتمل
النسخ وهو ظاهر والثانى ان لا يكون ملحقا به ما ينافى المدة والتوقيت بالنسخ
اذ لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بداء والحاصل ان ما دل عليه
الدليل الشرعى اما ان يكون قطعى الوجود كالواجب وصفته او قطعى
العدم كالممتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يخلو اما ان يكون مما اقترن به تأبيد
صريحا او دلالة او نصا او اقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شئ من التأبيد
والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول
كذات البارى وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها كلها قديمة ابدية
لا تحتمل النسخ فلا تكون محلا له واليه اشار المصنف بقوله فرعى لانها من
الاحكام الاصلية والثانى كشريك البارى فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا
للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعى ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام
السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأبيد صريحا او دلالة فاختلف
فى قبولهما النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدى والقاضى ابو زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على
ما سيأتى بيانه اما مثال الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة
بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال وكقوله
تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة فان قيل كل من
هاتين الآيتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لان تحقق المخبر به
فى خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ قلنا المقصود
مجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب
خلود المؤمنين فى الجنة والثانى بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما
مثال الدلالة فكسائر شرائع نبينا عليه السلام التى قبض النبى عليه السلام على
قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان
توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون
الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا
للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت
بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها
يكون نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت
المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع
وفى عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث
الثالث فى محل النسخ

والخامس وهو ماقرن به تأبيد نصا قيدا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق والسادس ماقرن به توقيت صريحا اودلالة اونصا فالحكم فيه كما فى التأبيد فى الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة معا لزادت الاقسام والسابع وهو مالم يقترن به شئ من التأبيد و التوقيت اصلا وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ماذكره القوم وتقرير ماذكره المصنف ان محل النسخ هو الحكم والحكم اما شرعى اوغير شرعى والشرعى اما اصلى اوفرعى والفرعى اما ان لايلحقه توقيت ولاتأبيد اصلا او يلحقه قيدا للحكم نصا او ظاهرا او يلحقه قيدا للمحكوم به فثلاثة منها لاتقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعى و الشرعى الاصلى والذى يلحقه التأبيد والتوقيت نصا وواحد منها يقبله بالاتفاق وهو الذى لم يلحقه التأبيد والتوقيت اصلا واثنان منها مختلف فيهما (قوله احترازعن الاخبار) واعلم ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية او الاحكام العقلية او الاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالامر والنهى كالاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال ثم اخبر عن حرمته وذاك حرام ثم اخبر عن حله واختلفوا فى الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الفرعية قال بعض المعتزلة و الاشعرية يجوز النسخ فى الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لوقال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال مااهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضى والمضارع فمنعه فى الماضى وجوزه فى المستقبل لان الوجود المتحقق لايمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت وذهب الجمهور الى عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لايستقيم فى الخبر فانه لايقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بدآء وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور فى المختلف فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ماترى (قوله الاحكام العقلية) نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله نحو الصوم واجب مستمر ابدا) مثال لما يلحق به تأبيد نصا معناه واجب وجوبا مستمرا ابدا ولم يمثل مالحقه التوقيت نصا لانه قال القاضى ابوزيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام ورد بانه ليس بسديد لان ذلك

(ومحله حكم) احترازعن الاخبارعن الامور الماضية اوالواقعة فى الحال اوالاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لاتوقيتا (نصا) (قيدا حكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا فى الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود مجرد التمثيل سوآء كان فى الخبر اوغيره كما فى المثال المذكور لما لحقه التأبيد نصا او يقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه فى سنبله فكان من قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعنى ان ابدا اوالى كذا معمول الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لامن حيث هيئته وصيغته حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا والهيئة انما تعمل فى الوجوب ونحوه فصار كل من التأبيد والتوقيت قيدا لمادة الفعل لا الهيئة فيكون قيدا لمدلول المادة اعنى الحدث وهو الصوم فى المثال المذكور (قوله وعلم الهدى) اى ابى منصور الماتريدى والمراد بالشيخين فخر الاسلام البزدوى وشمس الائمة (قوله لاعندهم) راجع الى الجصاص ومن عطف عليه (قوله للجمهور) اى دليلهم للاول و الثانى من الخلافية اما للاول فظاهر واما للثانى فلأن الابد صار قيدا للفعل المكلف به ايضا بحمله على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل فى الرد على من ينكر جواز النسخ (قوله لانه) اى النسخ من الخلافية (قوله نقيض كل لازم لملزومه) يعنى ان الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيضه فيكون منافيا للدوام فيكون مبطلا للتأبيد فى الاول والثانى من الخلافية والجواب عنه لانسلم ان الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشئ بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اى لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ماذهب اليه المعتزلة والصيرفى ومن تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعى مع انه لايسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لايسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لايسميان نسخا وانما لم يذكر المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ ومحله والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب والسنة واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ اومثله فانها شروط عند قوم دون آخرين وستأتى الاشارة فى الكتاب الى هذه الثلاثة ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل ان

اوالى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضى ابى زيد والشيخين ومن تبعهما الثانى ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لانصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل فى العمل والمختار فى التنازع اعمال الثانى فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافى عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فمات قبله اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التأبيد كما فى تأبيد الوجوب بعينه المبحث الرابع فى شرط النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف

يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور واختلفوا فى جوازه
قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من
الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لاتصوموا والثانى ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع فى الصوم فقبل انقضاء اليوم الذى شرع
فى صومه قيل لاتصم فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر
الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره
رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدى والقاضى ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب
الشافعى الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور
للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على
ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضى
ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبنى عن ان الاصل عند الفرقة الاولى
عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا فى المقصود بالتشريع
كما فى المتشابه فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب بحقيته ولانه اقوى من عمل
الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لايحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الاترى
ان التصديق لايحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل
القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر
ونهى نصا وكل ماهو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بداء وجهلا وجمعا بين الحسن والقبح فى حالة
واحدة فى شئ واحد وهو الفعل الذى ورد الامر به ثم نسخ بالنهى عنه قبل التمكن
منه واستدلت الفرقة الاولى بوجوه الاول ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع
والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روى ان النبى عليه السلام امر بخمسين صلاة
ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لاقبل التمكن من عقد
قلب النبى عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج ومن اقتربه من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس
ويجعله من زيادات القصاص والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع
عدم هذا التمكن فى حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر
بخمسين صلاة لم يكن للنبى عليه السلام خاصة بل له ولامته ولو سلم ثبوته فهو
مخالف للدليل العقلى الذى ذكره الفرقة الثانية آنفا والخبر المخالف للدليل العقلى

غير

وعند المعتزلة والصيرفى من الشافعية
والجصاص وابى زيد منا رحمهم الله تعالى
التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضى بعد
وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل
من وقته المقدر له شرعا ولايكفى مايسع جزأ
منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده
وقبل مضى ذلك القدر فى محل النزاع وبناؤه
على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان
انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما فى انزال
المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى
لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس
وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل
البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ
لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا خبر
المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من
الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبى
عليه السلام قبله وهو الاصل وعقد جميع
المكلفين ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالمتواتر والنقلة كما رووا اصل المعراج رووا
فرض خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت فى الصحيحين وغيرهما والنبى عليه السلام
اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول فى حقه وحق امته ويجوز ان
يبتلى بامته لوفور شفقته عليهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلى
المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على ما فى الكشف انه
لاتثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان
الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون
الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا القبح ما يتصور من أمثاله فى المستقبل ثم لما جاز
النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان تكون
صحته مبنية على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا
لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ
قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بداء واجتماع
الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد
ثبت فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف عن امته غير مرة وكان
موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان
نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية الثانى ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ
صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان
ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد
القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن
الفعل الايرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شئ غير اعتقاد
حقيته فدل ان عقد القلب يكفى فى صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء
من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة
لما ذكرنا آنفا من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب
الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا فى مستقبل اعماركم
يجوز نسخه بالنهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذى هو جزء مما يتناوله مطلق
الامر وبعد مضى جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر
متناولا جميع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين

وهم لاينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى
المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى
الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى
بالقبول لايمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة
عليهم المبحث الخامس فى الناسخ (ويجرى
النسخ (بين الكتاب والسنة) يعنى يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة اقسام
الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
والثانى قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور ألا فزوروها ولاخلاف فى صحة
هذين القسمين (وخالف الشافعى رحمه الله
فى المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ
السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه
الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول خالف
مازعم انه كلام ربه والثانى انه تعالى قال
ماننسخ من آية اوننسها نأت بخير منها او مثلها
والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث
انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من
بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على
رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال قل
مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى الى آخره

اوصوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلاة اوجزء من الصوم اوبعد مضى زمان
يسع جزأ من الصلاة او الصوم يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور
المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخل فيما يتناوله مطلق
الامر الثالث ان الفعل لايصير قربة الا بالعزيمة بالاتفاق وعزيمة القلب قد تصير
قربة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط فى كونه قربة
وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكفى فى جواز النسخ (قوله
وهو الاصل) اى النبى عليه السلام هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة
الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لاينكرون المعراج) اذلو انكروا اصل
المعراج لايكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث
الوارد فيه مشهور لايقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليست من لدنه
تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل
لاعبرة به) يعنى ان اردتم بقولكم لوجاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
للطاعن الطعن الحق فالملازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم
ممنوع كيف وان دليلكم هذا جارى فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
والمدعى مختلف (قوله خيرية الحكم اومثليته) اى لا الخيرية فى اللفظ والنظم ومن
الجائز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا مما فى الكتاب المنسوخ حكمة اوثوابا
اومثلا له بخلاف اللفظ فان لفظ القرءآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة
من الاعجاز والاحكام القرءآنية (قوله ولاشك ان السنة ايضا) جواب عن
قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذا لم ينبه) لايخفى عليك ما فى هذا
الترقى من الضعف لان احتمال التنبيه على الخطأ انما يتصور فيما اذا كان علم النبى
اجتهادا لاوحيا توضيحه انهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى اوعن اجتهاد
فى بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت
هذه الفرقة منهم من قال لايلزم التنبيه على خطأهم فى اجتهادهم ومنهم من قال
انهم ينبهون على خطأهم وهو الاصح فلاوجه للترقى المذكور بعد ذكر الوحى
(قوله فالمراد به) اى بقوله حديث فى الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه)
اى بدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعنى ان المراد بالتبديل
فى قوله تعالى ما يكون لى ان ابدله ليس التبديل فى المعنى بل المراد التبديل
فى اللفظ ومن المعلوم انه لايلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة
للفظ الكتاب ولو اريد التبديل فى المعنى لايلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان الطعن
الباطل لاعبرة به كيف وانه فى نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان
المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى
والمكذب يطعن فى الكل من جهله وعن
الثانى ان المراد والله تعالى اعلم خيرية الحكم
اومثليته فى حق المكلف حكمة اوثوابا
كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرءآن
ولاشك ان السنة ايضا من لدنه لانه لاينطق
الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ وعن
الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف
للنص الدال على وجوب اتباع الحديث
مطلقا ولوسلم فالمراد به حديث لايقطع بصحته
بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا جمعتم
منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى
لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه
فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة
فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان
تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان
تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لايصلح لان
ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل
وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد
التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا
من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثانى
بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلايكون التبديل بها تبديلا من تلقاء
نفسه (قوله فلايكون ماجاء به رافعا) والاالزم ان يكون مبينا ورافعا معا
(قوله ان المراد بالتبين التبليغ) يعنى لانسلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا
لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا ينافى كون الكتاب ناسخا
ورافعا ولوسلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقى وان النبى عليه السلام اى السنة
مبين لكن لاينافى كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولوسلم ان النسخ
ليس بمبين بل مبدل لكنه لاينافى كون النبى عليه السلام مبينا فى الجملة وانما ينافى
كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون النبى
عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون
مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبى عليه السلام مبينا
فى الجملة ناسخا فى الجملة (قوله والاجماع لاينسخ شيأ ولا ينسخ بشئ) اما الاول
ففيه خلافية عيسى بن ابان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع
واحتجوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس
بالاخوين قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
فلأمه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك ياغلام فدل
هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به
ايضا وبان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما
واحتج الجمهور بان النسخ لايكون الا فى حياة النبى عليه السلام لابعده
بالاتفاق والاجماع لايكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا اجماع بدون رأيه
فى حياته واذا وجد منه رأى فى شئ فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد فى رأيه
فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففى زمان الاجماع
لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى
التقديرين فلانسخ به اما اذا كان عن نص فلأن النص حينئذ هو الناسخ لا الاجماع
واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعى اوظنى فان كان قطعيا كان الاجماع
على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك الظنى لم يبق
مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى
بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلايثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ
ولاتفصيل فى كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر فى آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع

والثانى انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر
لتبين للناس مانزل اليهم الآية فلا يكون
ماجاء به رافعا والجواب عن الاول ماسبق
فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد
بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم
ولوسلم فيدل على ان النبى مبين فى الجملة
ولاينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع
لاينسخ) شيأ (ولاينسخ) بشئ لان الاجماع
بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته
فى عهده ولانسخ بعده

جائز وان لم يجز نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف
الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع
الثانى ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
اذ لا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثانى جعل
الفعل بالاول حراما من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعى متجدد وقع لاجله الاجماع
من كتاب او سنة او بدليل كان موجودا لكن خفى عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم
والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز
خفاء الدليل الذى يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم
على الخطأ والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا لا نسلم النسخ فيه فانه
يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى
ان الاخوين ليسا باخوة قطعا فان كلا منهما لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على
خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شئ منهما قطعا فان الاولى فرع ثبوت
مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعى والثانية فرع ان الجمع
لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعى لان ثبوته ليس
بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوتهما بقطعى لكن يجب تقدير نص قطعى دال
على حجبهما من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف
القاطع فكان خطأ وانه باطل وعن تمسكهم الثانى ان مجرد القطعية لا يفيد مع
فوات زمان النسخ واما الثانى وهو ان الاجماع لا ينسخ بشئ ففيه خلاف بعض
الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة
اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا
عليه بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه
لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع
الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى فانتفاؤه عند الاجماع الثانى انما هو
بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنص قاطع
او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع
على الخطأ لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثانى فلانه ابعد من الاول
للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطأ ذلك الاجماع كما فى الاول مع ما فيه
من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره

الشارح

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمسئلتين معا تأمل (قوله واما سقوط نصيب
المؤلفة قلوبهم) اختلفوا فى سقوط نصيب المؤلفة بانواعهم الثلاثة المذكورة
فى كتب الفقه بعد النبى عليه السلام على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها
والمؤلفة قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته لان اعطاء النبى
عليه السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين وبعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام
فانتهى الحكم ايضا لا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت
بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذ الاجماع بلا سند
غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل فى محل الاجماع بل الواجب الحكم
بثبوته قيل وهذا اقوى الوجوه لان الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت
وان الحكم لا يحتاج فى بقائه الى العلة كالرمل فى الحج حيث انتهت العلة والحكم
باقى فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته (قوله وكذا القياس) اختلفوا فى القياس هل
يكون ناسخا ومنسوخا توضيحه ان القياس اما مقطوع او مظنون فالمقطوع وهو
ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها فى الفرع قطعيا ينسخ فى حياته عليه
السلام بالقطعى نصا كان ذلك القطعى الناسخ او قياسا وصورة ذلك ان ينسخ
حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا
بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة
الربا فى الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصا
على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون
ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص ينسخ الربا فى الذرة كان نسخا للقياس بالنص
واما بعد حياة النبى عليه السلام فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بل النسخ
مختص بزمن النبى عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر
نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبى عليه السلام ثم اطلع على
نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة ايضا كان منسوخا فى زمن النبى عليه
السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعيا بعض ما ذكر فى القطعى او كله قطعيا
لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اى الذى يفرض
كونه منسوخا اما قطعى او ظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع
بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون
اعنى رجحانه على معارضه لان عمله مشروط بعدم ظهور معارض راجح

واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى
بكر رضى الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع
(وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ
فى الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده
عليه السلام كما سبق والعبرة فى عهده بالنص

اومساوى فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سوآء قلنا كل مجتهد مصيب
اوقلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان
الواجب العمل به مالم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض
كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك
لاحكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اى قبل ظهور معارضه و بعد ظهوره
بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما انه لايكون منسوخا
فلأن مابعده لابد ان يكون قطعيا اوظنيا راجحا وايا ما كان فقد بان زوال شرط
العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ
بالقياس المظنون لانه بيان مثل ما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب
بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها
ولايجوز النسخ اذا عرفت هذا فما ذكره الشارح ظاهر فى القياس القطعى - تأمل
(قوله يجوز ان يكون اخف اه) هذا من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة
الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جوازه فقال
الجمهور بجوز النسخ بلابدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة
وهو انا ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل مايشاء وان قلنا برعاية
المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة فى النسخ عنه بلابدل اى
بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة
عند نسخ الوجوب اوالحرمة والثانى انه واقع والوقوع دليل الجواز كنسخ وجوب
الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى بلابدل وقال
بعض الاصوليين لايجوز النسخ بلابدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية لاتقتضى وجود النسخ
فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع لان النزاع فى جواز نسخ الحكم
بلابدل لا فى نسخ اللفظ والآية على تقدير دلالتها على البدل فانما تدل عليه فى نسخ
اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهى لفظ ولوسلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا
لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولوسلم بقاؤها على العموم لكنها
تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلابدل خير من ابقاء الحكم
لمصلحة يعلمها ولوسلم انها تدل على ان النسخ لايقع بدون البدل لكنه لايلزم منه
عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل فى النسخ بقصة ابراهيم
عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول

وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى
يفيده الناسخ (يجوز ان يكون اخف) من
المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه)
فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى
رحمه الله فانهم قالوا يجب ان يكون مثله
او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل
الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة
فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز
ان تكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه
الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين
الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر
كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولاشك ان
الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ المتواتر)
كتابا او سنة (بالآحاد) لان المظنون لا يقابل
القاطع

فلقوله تعالى افعل ماتؤمر واما الثانى فلأنه لولم ينسخ لكان تركه الى ذبح الشاة
معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذلا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء بل هو
استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا من ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
الشئ فى قبول مايتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد متقررا لم يحتج الى قيام
شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد
وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لامحالة اجيب بانا لانسلم كونه نسخا وانما يلزم
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فزالت
بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب وتوضيح ماذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون
اخف من حكم المنسوخ اومساويا له بالاتفاق واختلفوا فى كونه اشق من حكم
المنسوخ جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول
قوله تعالى نأت بخير منها اومثلها والاشق ليس بخير ولامثل فيجب ان يكون
اخف اومساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثانى ان
نقلهم الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولوسلم
ذلك لانسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة فى الاشق بعد الاخف
لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولوسلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل من
البراءة الاصلية الى الاشق فينبغى ان لا يجوزوا نه جائز بالاتفاق الثالث
قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر
والنقل الى الاشق بخلاف هذا فلا يريده تعالى قلنا لانسلم عموم التخفيف
واليسر والعسر فى هاتين الآيتين بل هى مطلقة فلا تنافى النقل الى الاشق
الاثقل بالنسخ ولوسلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة ذلك فى المآل
لافى الحال فلا ينافى النقل الى الاشق فى الحال والمراد بالتخفيف فى المآل هو
تخفيف الحساب وباليسر هو تكثير الثواب ولوسلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
ان يكون مجازا من باب تسمية الشئ باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
ولوسلم انه يكون للحال لا للمآل ولا مجازا من باب تسمية الشئ باسم عاقبته لكنه
يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ماسنذكره كما هو مخصوص
بانواع التكاليف الشاقة واحتج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح
لانه يفعل مايشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة فى الاشق وسمعا بانه لولم يجز لم يقع لكنه

واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر
الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس
بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
السلام ذلك فقيل لا لافادته القطع بالقرآئن
فان ندآء مناديه عليه السلام بحضرته فى
مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ
كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل
الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال
حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب

وقع فى مواضع منها التخيير بين الصوم والفدية فى ابتدآء الاسلام فانه كان واجبا فى الابتدآء ثم نسخ بتعين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير ومنها ان صوم عاشورآء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس فى البيوت كان هو الواجب على الزانى فى الابتدآء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا فى الابتدآء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل قبا) جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبى عليه السلام كان يرسل آحاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما فلو لم يقبل الآحاد فى جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيحمل على القرآئن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل فى خبر استدارة اهل قبا والثانى ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل ذى ناب من السباع والنهى عن كل ذى ناب من باب خبر الآحاد واذا جاز نسخ القرءآن بالآحاد ففى الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذى ناب ناسخا لها فانها انما تدل على عدم وجد ان المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثانى ان معنى الآية لا اجد الآن محرما فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذى ناب باقيا على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصلى وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله بالدليل القاطع) اى بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون مما نحن فيه لان ما نحن فيه فى عدم نسخ الخبر المتواتر بخبر الآحاد ويمكن ان يجاب عنه لا نسلم ان الكلام فى نسخ الخبر المتواتر بل فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولا كانت السنة او فعلا وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعيان) قيل الخبر الواحد بتلك القرآئن اما ان يبلغ الى قوة المتواتر فى القطع اولا والاول ممنوع والثانى غير دافع فقوله كلاهما قطعيان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

المتواتر

المتواتر لكنه لا كلام فى بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن يأباه قوله قطعيان (قوله لثبوته بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما فى حياة النبى عليه السلام حجة الا فى حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم فى مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة اليه حال ايجاب لا حال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اى ملزوم حكم الفرع اعنى حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف فى هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب والذى ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكمل الدين ان المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثانى واحتج على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلول بدون العلة واعترض عليه بانا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هى الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز ان يبقى حكم الفرع فظهر ضعف ما ذكره الشارح من ان نسخه يوجب الغاء علية علته واحتج على الثانى اى مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فى المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لا نسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثانى انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته وفيه نظر لانه ينافى ما ذكر فى الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول

لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ
والمنسوخ كلاهما ظنيان (ونسخ) المتواتر
(بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانه يجوز
بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط
التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما اعلاء للشبهين
(ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص
(مع) نسخ (الاصل) اتفاقا (واختلفوا فى
نسخ (احدهما) بدون الآخر فقيل يجوز
مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع
كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا
ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من
طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه
كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم ملزوم
رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع
فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم
لا فى ذات الحكم والمرتفع فى النسخ ذاته
لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز
نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة
(لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة دون
الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم
كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم
يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف
القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس
لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء
علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها
ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ)

الحكم مطلقا لانتفاء حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقدم ثمة (قوله بان يعلم ان نصا قابلاه) اى يعلم فى حياته عليه السلام او بعد موته ولذا قدم على القسم الثانى مع ان الثانى اصرح فى الدلالة على النسخ لانه يختص بحياته عليه السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور فى هذا الحديث دال على نسخ النهى عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى ألا فادّخروها (قوله او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر) اى بقول الصحابة وفيه نظر لانّ عامة شروح المختصر على ان الناسخ لا يعرف بقول الصحابى هذا ناسخ وذاك منسوخ فان تعيين الصحابى قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعين الصحابى احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله اولا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ لا ناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينا له قلنا الشئ قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كما لا يقبل الشاهدان فى الرجم للزنى ويقبلان فى الاحصان الذى مآله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل فى النسب وتقبل فى الولادة التى مآلها الى النسب فكذا قول الصحابى لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين الناسخ ومآله الى الناسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز فاذا تعارض دليلا منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه الناسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا او دلالة او اجماع الامة على ان هذا ناسخ وذاك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم فى زمن النبى عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابة بل باجماعهم ولا خلاف فيه وهل تثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ فى المصحف والناسخية بحداثة سن الصحابى الراوى وبتأخر اسلامه قالوا لا تثبت لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم الناسخ على المنسوخ فى المصحف وحداثة سن الصحابى تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحبة

بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متاخر عن نص قابل للمنسوخية (او تنصيص الرسول عليه السلام) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او تنصيص الصحابة) خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر.

تد

قد يكون متقدما وكذا من تاخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق فى شرح المختصر والمذكور فى المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما قال المحقق المزبور فى شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعلم منه ان اثبات التوقف ونفى التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغى (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعنى حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعهما البعض) اى منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها فى دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك لا ينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص اى التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الآخر اما التلاوة فلأن الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبقى عند انتفائها كالملك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالفسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه انما هو فى حال الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيحه انا لا نسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والملك لان التسبب والتلازم فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الآخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه فى الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امارة الحكم وسببه ابتداء لا دواما اى يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا لاصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا لاصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى فالحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء

فى الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلاة
والبيع والملك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر انفكاك الدليل عن المدلول
وبالعكس والثانى ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع فى الجهل
وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرءآن لانحصار
فائدة اللفظ فى افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذى
لافائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرءآن والجواب عنه ان هذا مبنى على قاعدة
الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع
فى الجهل قلنا لانسلم ذلك وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب
فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفى الجهل وقولكم فيزول
فائدة القرءآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
لجواز ان تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها
على الجنب (قوله ولنا اولا جوازه اه) حاصله ان للفظ القرءآن حكمين حكم
يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس
(قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحرمة (قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا اه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل ان
حكمها مختص بالمحصن والمحصنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق
فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق
والتقييد لا ينافى البقاء واختلف فى المنسوخ انه هل يجوز مسه للمحدث وتلاوته
للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرءآن حقيقة
ويجوز فيما نسخت تلاوته وبقى حكمه لانه ليس بقرءآن (قوله كنسخ ايذاء الزوانى
اه) الاول ثابت بقوله تعالى فآذوهما والثانى بقوله تعالى فامسكوهن
فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعنى نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم فقط
او نسخ كلاهما شرع فى بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره
ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما
مقصودة كالاعجاز وجواز الصلاة والثواب
بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لاتلازم بينها
وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما انسخا
كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط
كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من
الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان
الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة
فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان
وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول
ووصية الوالدين ونحو ذلك (او وصف الحكم
كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط
والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها
كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب
الصلاة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها
زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا
ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد
واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة
الشرط وزيادة الجزاء

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والزكاة بعد شرعية
الصلاة وكزيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم المزيد
عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة
خاصة نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها
الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعى وهذا هو
النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها
وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا
على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيما
ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة
للمزيد عليه بحيث لا تتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق
لفقد شرط النسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة
فى حد القذف مقارنا للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها فى كونه حدا ومقارنا
للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقد القلب وهو محل
النزاع ومثلوا له بثلاث صور احداها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
عليه جزءين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة
ثالثة فى الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط
للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الطهارة فى الطواف والايمان فى كفارة
اليمين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب
الزكاة فى المعلوفة بعد قوله فى الغنم السائمة زكاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم
الخلاف للاولى المزيد عليها فاختلفوا فى هذه الصور الثلاث على ستة اقوال
الاول انه نسخ مطلقا واليه ذهبت الحنفية الثانى انه ليس بنسخ مطلقا واليه
ذهبت الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والافلا
الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والافلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما
فنسخ والافلا واليه ذهب الغزالى السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والافلا قالوا وهذا هو
حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الحنفية فى خمس ثم لما كان القول السادس فى الحقيقة النسخ الذى عرّفه الحنفية بها على ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل فى الموضعين حكما شرعيا مدلولا للامر حتى يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخا كما جعل الزيادة بالتخيير رفعا لحكم شرعى وهو الحرمة فبقى القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والقاضى عبد الجبار والغزالى واختلفوا فى تفسير تغيير المزيد فى قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة فى صلاة الفجر والثانى زيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حدّ القذف والثالث التخيير فى ثلاثة امور بعد التخيير فى امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او أعتق او أطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يوجه ويقال ان ترك المزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرّم وقد كان محرّما قبل الزيادة فصار كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق فى شرحه وفسره فى المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم فى المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثا فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين اعنى الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شئ آخر عليه والحاصل ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باى تفسير كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة فى تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح المحقق قرره فى شرح المختصر بما ذكرناه اتباعا لابن الحاجب وقال الآمدى فى الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة فى الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

التغريب على الحدّ وزيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حدّ القذف وزيادة شرط منفصل فى شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضى عبد الجبار انتهى فعلم منه ان مذهب القاضى ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الآمدى حيث اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين فى حدّ القذف ليس نسخا عند القاضى وان صار ثمانين بمنزلة العدم فى انه لا يحصل بها اقامة الحدّ فبقى القول مع الشافعى والغزالى وقول الغزالى لما لم يكن معتبرا لم يلتفت اليه فقصر النزاع على الشافعى (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة فى الطواف والايمان فى الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق فى مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار (قوله والثانى بالتخيير فى ثلاثة) نحو أعتق او صم ثم يقول أعتق او صم او أطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما اولا (قوله فاندفع ما ذكر فى التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى على ما ذكره آنفا وانما خص بمعنى الخروج عن العهدة لان الاجزاء بمعنى امتثال الامر لا شك فى كونه حكما شرعيا على ما تقدم فى مباحث الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعى زيادة الشرط) واحتج عليه بوجوه الاول ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد فى الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم الشرعى والزيادة تقرير للحكم الشرعى وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا ألا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها عن ان تكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة والحاق النفى بالجلد لا يخرج الجلد عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الالحاق ايضا فيكون وجوب النفى والتغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة فى حقوق الله تعالى ونظيره فى حقوق العباد من ادّعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وشاهد آخر بالف وخمسمائة تقبل شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الآخر اوجب تقرير الالف لاتفاقهما عليه لا رفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صحت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند وهو انا لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعى وهو الاجزاء فى بعض الصور اعنى زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزء فى صورة واحدة على ما تقدم آنفا وحرمة الترك فى صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعى يكون نسخا لا تقريرا وتخصيصا

اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول للامر كما سبق فى مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى ثلاثة بعدما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعى كما عرفت فاندفع ما ذكر فى التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى (قال الشافعى رحمه الله) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هى (بيان محض لان الزيادة) على الاصل (ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع وتبديل) له فكيف يتحدان فهى فى حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفى حقوق العباد كمن ادّعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة (قلنا) لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) فى بعض آخر (لا يكون تقريرا للاصل) بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن (على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمأنينة الظن (خلافا له) اى للشافعى فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه فى تخصيص العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله

(ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (ولا الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا

وماذكره من النظير فى حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه فى حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين فى قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما فى اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذى شهد بالالف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما فى المعنى عقدا آخر فلا تقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة فى كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسمائة وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما فى البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع والاجارة لا يقبل التجزى بان ينعقد ببعض الثمن او الاجرة فى بعض المبيع والمستأجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ماذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة من مسئلة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزى فلا تكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثانى ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لا نسخا له كزيادة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لا نسخ قلنا التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لان الرقبة مثلا لا تتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملزوم مثله قلنا لا نسلم ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التى تفيد رفع الحكم الشرعى على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم المقيس عليه اصلا فلا يكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع فى تفريع الفروع على اصل الطرفين (قوله فى تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظنى يجوز تخصيصه بخبر الواحد

كما قال الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على اية الطواف) وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به حين ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففى حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فلا اجماع بين الاجمال واما الثانى فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبداها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعى وابو يوسف رحمهما الله بقوله عليه السلام لاعرابى اخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ماذكر من النية الى التعديل لم يقل آية الصلاة

والقياس على ما تقدم (قوله فلا يزاد تغريب عام) كذا فى بعض النسخ ويأباه قوله على آية الوضوء اى لا يزاد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة البلة (قوله على اى وجه كان) اى سواء كان بالنية والترتيب والولاء اولم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق) وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فتيمموا (قوله فاعترض اه) حاصله ان النص اعنى قوله تعالى فتيمموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة فى التيمم هى النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد كما لا يدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع لا تخلو عن الدلالة على المعانى الشرعية فى عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال يممه اى قصده كان لا يخلو فى الشرع عن الدلالة على القصد الشرعى المخصوص (قوله لو كانت النية) المعتبرة فى التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذى دل عليه لفظ فتيمموا لغة (قوله اقول الجواب اه) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن النقض وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التى لا يعتبر فيها القصد) اى قصد الصعيد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور فى الاعتراض وجه دلالة الآية عليه ان قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا مبنى على قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوها للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلاة فدل بهذه القرينة على قصد خاص مراد فى التيمم (قوله والطواف منكوسا) وهو الطواف يسارا (قوله ووجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم فى اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل وعليه ان يعيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشى فى الكتاب وقال فى الهداية والاصح ان يؤمر بالاعادة فى الحدث استحبابا وفى الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث هذا فى طواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك فى الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما طواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لا تجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال فى الزيلعى لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد وتجب عليه الاعادة كطواف الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا فى حق الطهارة ايضا (قوله اما الاول اه) بيان لوجه كونه مجملا فى حق العدد (قوله

بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرقبة)

لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق في كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سر ان ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اى السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اى القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه

لانه استفيد من الامر اه) كانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم فكيف سلمتم الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان الاية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها مما عينها الشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعي وبه صرح ابن الهمام في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعي الذي يكفر منكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع بيننا وبينهم في ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد اولا (قوله وهذا لا يتصور في الوضوء) دفع لمقدر وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم السقوط هذا تمام ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب ويتلوه ما يتعلق بالركن الثاني وهو السنة (قوله الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من مباحث الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرءآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام بانه بطريق التواتر او الشهرة او الآحاد اذ القرءآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف في تعريف الخبر وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان الباء المذكور داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اى سكوته ولقائل ان يقول السكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عدمي والصدور من لوازم الوجود تأمل

(قوله

ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل (الوحي) في حقه عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من ملك تيقنه) اى يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما نزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرءآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اى للرسول عليه السلام (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقا) كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته

(قوله بطريق الوحي) قالوا ان للوحي كيفيات احداها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي قيل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه يأتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه قلت فيه نظر لان في الاوليين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدى الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك في النوم وعد من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى قالوا وليس في القرءآن من هذا النوع شئ السادسة ان يلقي الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف ثالثا قيل وليس في القرءآن شئ من هذا القسم بل كل القرءآن وحي بواسطة الملك نوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك تيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك تيقنه وقوله مبلغا من جانب الحق يخرج الاحاديث الالهية او نبوية وذلك لان المنزل من الله تعالى قسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرءآن هو القسم الثاني والاول هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من المسموعات بل من المفهومات وقوله او وضح له باشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله او لاح بقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد احتمالي الكيفية السادسة فبقيت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (قوله بلسان الملك او غيره) اى في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرءآن (قوله ما القرءآن الا وحى) اى معنى قوله تعالى ان هو الا وحى يوحى ما القرءآن الا وحى على ان يكون ان نافية والضمير راجعا الى القرءآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرءآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبى عليه السلام ولو سلم ان كلا منهما شامل لغير القرءآن ايضا لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكمه الاجتهادى وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل ما تعبده بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبده قبل زمان الوحى والبعثة لانه ليس عن وحى لعدم زمان الوحى بل عن كشف والهام صدق غير وحى او اتباع لشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحى) وهو الاجتهاد فيه ان اجتهاده عليه السلام اذا كان ثابتا بالوحى يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحى ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحى لا ان يكون نفس الوحى فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ما ينبغى (قوله على مجتهده) على صيغة اسم المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله وتخمين الرأى) قال الجوهرى التخمين القول بالحدس وقال فى المصباح خمنت الشئ تخمينا اذا رأيت فيه شيأ بالوهم او الظن وهذا هو المناسب ههنا وفى بعض النسخ وتخمير الرأى بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطأ) فان قيل الجواز لا يقتضى الوقوع فجواز الخطأ لا يستلزم الامر بالاتباع فى الخطأ لان الخطأ وان كان جائزا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا منقوض بوقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان الممنوع اتفاق جميع الامة مجتهدهم ومقلدهم على الخطأ وهو اللازم على تقرير قرار النبى عليه السلام على الخطأ واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بممنوع لان عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطأ (قوله المجتهدين) مفعول الاتباع (قوله فصل فيما يتعلق بالقول) اى مما يختص به لا مطلقا لان هذا الفصل فى بيان ما يختص به من احواله لا فيما يشترك بينه وبين الكتاب من الاحوال السابقة فى فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشترك والمأول وغيرها (قوله فى كيفية اتصاله بالنبى) قال فخر الاسلام الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالا بلا شبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر اتصاله بالنبى عليه السلام لان الحديث فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده

لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرءآن عن الهوى ما القرءآن الا وحى يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحى فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثانى ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعى وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا والثانى وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك

بالنبى عليه السلام لا بنا (قوله كامل فى كل قرن) خرج به المشهور والآحاد (قوله فى كل قرن من القرون المعتبرة) اعلم ان فى التواتر شروطا صحيحة وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر الى السامعين اما الشروط الصحيحة بالنظر الى المخبرين فثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط فى الكثرة والاستناد الى الحس اى يبلغ جميع طبقات المخبرين فى القرن الاول والثانى والثالث حد التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواة فى كل قرن من القرون قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستندين فى ذلك الخبر الى الحس لان التواتر فى الامور العقلية لا يفيد قطعا فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلا عن حدوث العالم لا يفيد قطعا وان لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لان صدق هذا الخبر بما يقتضيه النظر والاستدلال لا نفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فمنها كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لان هذه الثلاثة لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بانه لو لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل موسى عليه السلام العلم به وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما خبر النصارى بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما فى الاول او فى الاوسط اى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى احدى المرتبتين لا يفيد العلم لا لعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعد اماكنهم ومحلاتهم شرطه بعضهم مستدلا بانه اشد تأثيرا فى دفع امكان التواطئ على الكذب وهو فاسد لان قوم بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحاد اماكنهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلين بان قوما محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل جامع مثلا اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع كونهم محصورين والى رد هذه الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط علم كل واحد الى قوله ولا لتباين اماكنهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل والثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحى الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت فى الحادثة يعمل (بالثانى) يعنى بالاجتهاد لان الاول اصل فى حقه والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطأ وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطأه فى اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ

فهو ان يكون المستمع متأهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظرى حاصل بالاستدلال لا ضرورى وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضرورى انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى لا باللزوم العقلى على مازعمه الحكماء ولا بطريق التوليد على مازعمه المعتزلة فان خلق العلم له عقيبه علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط المعتبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول العلم الضرورى اى بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط المعتبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ماهو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد فقيل اقل عدد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا اوظانا اومجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين اى وان كان حصول العلم الضرورى عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهمة وقوله واجماعهم اشارة الى عدم اشتراط تباين اماكنهم (قوله المتواتر) اى المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لان الاتصال الكامل بالنبى عليه السلام ليس بشرط فى مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين) لما ذكر تعريفه وشروطه شرع فى بيان حكمه فقال وهو اى المتواتر يفيد العلم اليقينى الضرورى حتى يكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرءآن والصلوات الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الشرائط المعتبرة فى المتواتر عادة كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وكالقرائن التى تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن المتواتر لعدم افادته بنفسه العلم وبخلاف مايفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ماتقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين على ماعرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر فى حصوله الى توسيط المقدمتين ضرورى

فهذا

بل ينبه عليه فى الحال لما ذكرنا انه يؤدى الى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير ماقيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطأ على انا لا نسلم انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة اوصواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطأه (دليل الاصابة) فى اجتهاده (يقينا) فانه لوكان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا تجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأه جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر عن النبى عليه السلام اخبارا كان اوانشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول فى كيفية اتصاله) اى القول (بالنبى عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (فى كل قرن) من القرون المعتبرة وهى القرن الاول والثانى والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتى وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهمة ولا لتباين اماكنهم بل لحصول العلم الضرورى وان كان البعض مقلدا اوظانا اومجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال (المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اى المتواتر (يفيد اليقين)

فهذا ضرورى ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه لو لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها مركبة منها بل هى نفس الآحاد اذ ليس فيه غير الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدى الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضرورى لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بسائر الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف فى المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعى بخلاف اكل طعام واحد لعدم العادة فيه وعن الثانى بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الآحاد وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل لعدم شرائطه من وجود جمع كثير فى كل قرن وعن الخامس ان المتواتر نوع من الضرورى وغيره من الضرورى نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه والا لورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف فى الضرورى واعلم ان المتواتر انما يفيد علما يقينيا ضروريا بكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد قالوا انه يقينى نظرى حاصل بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالمعجزة وكل خبر كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فههنا مقامان احدهما حصول العلم بكون المنقول خبر الرسول وهو يقينى ضرورى خلافا للسمنية والبراهمة فى كونه يقينيا وخلافا للبعض فى كونه طمأنينة وخلافا للكعبى وابى الحسين البصرى وامام

الحرمين فى كونه ضروريا بل هو نظرى عندهم على ماسيأتى بيانه والثانى
حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر وهو يقينى نظرى عندنا خلافا لجمهور
الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان
افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازآء
كل معنى وعلى كونه مراداله عليه السلام والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصول هذه الثلاثة تثبت برواية الآحاد وفروعها تثبت بالاقيسة وكل
من رواية الآحاد والاقيسة يفيد الظن والثانى يتوقف على عدم النقل وعدم
الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم
بانتفائه لجوازها فى نفسها بل غايته الظن ثم بعد الامر الاول والثانى لابد من العلم
بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه النقلى اذ لو وجد ذلك
المعارض يقدم على النقلى قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما معا
وفى تقديم النقلى على العقلى ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلى
بالضرورة بان يأول النقلى عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلى ليس بقطعى اذ غايته عدم الوجدان
وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالتها على امور
ظنية والموقوف على الظنى ظنى فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ماهو
معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو
فى وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة
قرآئن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة بحيث لاتبقى فيه شبهه اصلا على ما بيناه فى شرحنا على ما رتبناه
فى الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة فى الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث
ونحوها توجب القطع قطعا فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية
بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلى قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى
او بمعونة القرآئن قلنا اما فى الامور الشرعية فلا خفاء فى انتفائه اذ لا مجال للعقل
فيها فلا يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة
فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما
فى الامور العقلية فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ماهو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم
بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه فى شرحنا فليراجع ثمة (قوله

لايعرف

لايعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لاتثبت الا بالخبر فاذا انكر
كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته
بالولد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقة نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر
فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا بمعقول فتبين انه بالخبر (قوله
ودينه) لان طريق معرفته الخبر والسماع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله
ودنياه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ماهو مهلك وماهو
نافع والعقل لايجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما
بالخبر واذا علمت بطلان قول السمنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين
بالطمأنينة باطل ايضا لانه يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم
لاتثبت سيما فى زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لاتثبت فى زماننا
نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفيته) اعنى ضروريته (قوله فلانسلم
ان لازم الضرورى ضرورى) فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا
ولا يكون لازمه اعنى العلم بضروريته ضروريا ألا ترى ان نتيجة الشكل الاول
ضرورى والعلم به ليس بضرورى بل نظرى (قوله كما يحصل) اى زيادة اليقين
(قوله للمتيقن بوجود مكة) الجار متعلق بالمتيقن (قوله بعدما يشاهدها) ظرف
ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد
العلم اليقينى الاستدلالى الا انه لايكفر جاحده لكونه خبر واحد فى القرن الاول
وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة
ومعنى) اما صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى
فلان الامة ماتلقته بالقبول (قوله وان رواه اكثر من واحد) لعله احتراز عن
قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم
قبل خبر الاربعة دون ماتحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر والاشتهار (قوله لان التحضيض المستفاد من لولا) يعنى ان لولا بمعنى
هلا لتحضيض طائفة من كل فرقة على الذهاب للتفقه فى الدين والانذار بعد
الرجوع فكأنه يتضمن الامر بالتفقه والانذار على ماهو قاعدة التحضيض على
الشئ فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانذار بعد التفقه فائدة لكن
امر الشارع لايخلو عن فائدة فعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق
كلامه والذى ظهر من كلام السراج الهندى وكشف المنار انه تعالى امر
الطائفة صريحا بالتفقه والانذار فعلى هذا يكون قوله ليتفقهوا ولينذروا

فيكفر جاحده فى الشرعيات كنقل القرآن
والصلوات الخمس واعداد الركعات
والسجدات ومقادير الزكاة ونحو ذلك
وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن
وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله
سفيه لايعرف خلقته ثم هو ودينه ودنياه
وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان
(بالضرورة) لانه لا يفتقر الى توسط
المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لايتأتى
منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا
للكعبى وابى الحسين البصرى وامام الحرمين
لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو
انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو
كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا
لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته
لازم بين والجواب عن الاول انا لانسلم
الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه
وامكان الترتيب لايستدعى الاحتياج
كما فى قضايا قياساتها معها وعن الثانى انا لانسلم
ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من
الشعور بالشئ الشعور بصفته ولو سلم فلانسلم
ان لازم الضرورى ضرورى لاحتياجه
الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى فى ذلك
الاتصال (شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك)
اى قوما لايجوز العقل تواطئهم على الكذب
(فى القرن الثانى) وهو زمان التابعين (و)
القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين
(لافى) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر
الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه
فى القرن الثانى والثالث بالقبول

صيغة امر (قوله والطائفة تتناول اه) كانه قيل الطائفة اسم للجماعة
بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا تصلح
للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح فيصلح الاحتجاج بها
واحترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين
دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من
المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ماروى عن قتادة
(قوله ولو سلم) اى لو سلم ان الطائفة لا تتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد
التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرون الثلاثة وكذا
لا يلزم حد الشهرة ايضا ولا بد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة
يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحاد اثبت المطلوب فان قيل سلمنا
انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان
غاية ما تدل عليه الآية الكريمة ان الراجع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مامور
بالانذار بما يسمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد
مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة
بالتزكية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع
والا لم يكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم مع انه واجب على ما دل عليه
قوله تعالى لعلهم يحذرون لان لعل ليس للترجى لكونه محالا على الله تعالى بل
للطلب الجازم وايجاب الحذر عند ترك العمل (قوله الثانى ان لعل للترجى) هذا
الوجه هو المشهور فى وجه التمسك بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بانه بعيد
وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضى الحذر عقيب الانذار
بعد التفقه فى الدين والمراد بالتفقه فى الدين هو فتوى المجتهد فى الفروع بقرينة
التفقه والانذار ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد لان على هذا التقدير يخص القوم بالمقلدين دون
المجتهدين الآخذين للاحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل
بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية
حتى يجب العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لا نص
فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب
عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار من الشارع
وفى الاخبار من الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

(ويسمى) هذا القسم الكامل معنى فقط
(المشهور وهو) اى المشهور (يفيد طمأنينة
الظن) وهى زيادة توطين وتسكين يحصل
للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا
فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن
بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة
بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمئنانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد
اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس
عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه
آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر
جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة
ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما
لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب فى القرنين
الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح
(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد
ما لم يتواتر او يشتهر (وهو) اى خبر الواحد
(يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة
فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب)
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان
الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو
الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض
المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته
العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول
الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر
بالاجماع الثانى ان لعل للترجى وهو على الله
تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب
الجازم فايجاب الحذر من ترك العمل يستلزم
وجوب العمل

المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناشئ
عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من
اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف يحتج بها على كون خبر الواحد حجة
وليس هذا الا دورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا
الا ان جملتها بلغت حد التواتر فيحتج بها على ما صرح به فى الاستدلال بالاجماع
ايضا (قوله وخبر سلمان اه) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق
فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له
بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحنيفة وقد قرب اذانها فعليك بيثرب ومن
علامة النبى عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كتفيه
خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة
وكان يعمل فى نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بقدمه
اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا
ولم يأكل فقال سلمان فى نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب
ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان
هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فألقى رداءه عن كتفه حتى
نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله فى الصدقة ثم فى الهدية
مع كونه عبدا (قوله للتهمة بالتحاب) ان كانت الشهادة للصديق (قوله اخبارا
عن معصوم) الظرف مستقر اى ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى
لا تكون مظنة للتهمة (قوله ولا المخبر) اى الشاهد (قوله اذا اوجبت)
خبر لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعنى ان الحاق ما نحن فيه
بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجرى فى اثبات
الاصول واعلم ان ابا الحسين استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلى
وقال ان العمل بالظن فى تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل
انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل
قبول خبر العدل فى مضرة اكل شئ معين فيحكم العقل بان لا يؤكل وفى انكسار
جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بان لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه
السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ومضمون خبر الواحد تفصيل له
والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبنى على الحسن والقبح
العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ان العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام
قبل خبر بريرة فى الهدية وخبر سلمان
فى الصدقة ثم فى الهدية وخبر ام سلمة
فى الهدايا وقول الرسل فى هدايا الملوك على
ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة
والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
استدلوا وعملوا به فى وقائع لا تحصى وشاع
ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادى
باتفاقهم كالقول الصريح وهنا استدلال
بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك
لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان
الشهادة مع انها مظنة التهمة بالتحاب
والتباغض وليست اخبارا عن معصوم
ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل
حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا
فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة
الراوى ترجح جانب الصدق لكون الكذب
محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب
العمل كما فى القياس بل اولى اذ لا شبهة
فى الاصل هنا بل فى طريق الوصول (وقيل
لا يوجب العمل ايضا)

بالظن فى تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد
الوجوب ولو سلم انتهاؤه الى حد الوجوب فى العقليات لكن لم يجب مثله
فى الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط
القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ماهو
المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجرى فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما ذكره
عن القياس الى الدلالة لكنه يرد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية
والمقصود هنا اقامة الدليل العقلى واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر
الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر المتواتر وقول المفتى واجيب عنه بانه
قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتى وكلاهما ضعيف اما
الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى
واما الثانى فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتى خاص بمقلده فى الفتوى
وحكم خبر الواحد عام فى الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه
قياس فلا يفيد فلا يجرى فى الاصول مع انه دليل شرعى لا دليل عقلى وهو
خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الآية الاولى دلت على
النهى عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهى والذم
دليل الحرمة فاذا حرم الاتباع بالظن للعمل لزمه الاتباع بالعلم فثبت ان العمل
لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا
بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعى
مستندين بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وبمنع عموم ما ذكروه من الآيتين
للاشخاص والازمان وبتأويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم
وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم فى الآية الاولى على مطلق
الادراك والظن فى الاية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب خبر
الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع فى امور الآخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب
وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث فى امور الآخرة منها ما اشتهر

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ماليس لك
به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام
العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم
فينتفى الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب
العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا
لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعى كيف
واتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين
فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد
يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون
فى الآية بذلك المعنى البحث (الثانى فى شروط
الراوى) التى اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته
(وهى اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل
وهو عقل البالغ) على ما يأتى فى بيان الاهلية
ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبى

فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك فى التفاصيل
والفروع لا فى الاصول ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو فى الجمل والاصول
فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد
على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثانى بانا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار
العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهو ناقص العقل من غير صبى ولا جنون فيشبه
كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبى لان الصبى قد
يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق
بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه
السلام سأل النبى عليه السلام عن الايمان واجاب النبى عليه السلام عنه بان
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن
الاسلام واجاب عنه النبى عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب
يدل على تغايرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال
مخصوصة فمراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والجوارح
وبتصديق الاسلام اعتقاد حقية الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح من
الصلاة والزكاة وغيرهما فظهر منه انهما متباينان صدقا وان تلازما وجودا
وقد كثر القول فمنهم من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال
الخطابى صنف فى المسئلة امامان كبيران واكثرا من الادلة للطرفين والحق ان
بينهما عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا وتحقيق معنى
الايمان سيأتى فى الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اى الاسلام (قوله
الاول ظاهر) والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور (قوله واعلاه البيان) اى البيان
باللسان والباء فى بتصديق صلة البيان اى الاسلام الكامل اى بين تصديقات
تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام باللسان لا بيان للبيان تفصيلا على ان
تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان
(قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام) اى مما يتعلق بذاته تعالى واسمائه

اما المعتوه فظاهر واما الصبى فانه وان كان
ضابطا كامل التمييز لكنه لا يجتنب الكذب لعلمه
بان لا اثم عليه (و) الشرط الثانى (الاسلام
وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق
الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين
المسلمين وبتبعية الابوين او الدار والثانى كامل
يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا لتصديق
تفاصيل جميع ما اتى به النبى عليه السلام
والاقرار به

من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبى عليه السلام من آحاد المؤمن به (قوله
وادناه البيان) اى البيان باللسان الكلام فيه مثل مامر (قوله ولا عبرة للاول)
اى الاسلام ظاهرا اى لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصاف الا ان يظهر
اماراته مثل الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبيحتنا ونحوها مما يختص
بشريعتنا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص مقام
التوصيف بعد الاستيصاف فى الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل
يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فعلى هذا يكون قوله للحديث
متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله
ولا عبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ماروى ان النبى عليه السلام
استوصف الاعرابى الذى شهد برؤية الهلال بقوله أتشهد ان لا اله الا الله وانى
رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم يعنى لا عبرة للاول بدون
التوصيف بعد الاستيصاف لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال
بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصاف فى اماراته
لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته
كالتوصيف بعد الاستيصاف وكالصلاة بالجماعة فحينئذ فى كلامه
نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستيصاف بل لا يستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثانى الثانى)
اضراب عن قوله ولا عبرة للاول اى بل العبرة لثانى الاسلام الكامل وهو
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به فان فى اعلاه اعنى البيان تفصيلا حرجا
ولذا اكتفى النبى عليه السلام فى حديث الاعرابى المذكور آنفا بعد
الاستيصاف بنعم واكتفينا كذلك الآن ويدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فانه قد كان
هذا الامتحان من النبى عليه السلام بالاستيصاف على الاجمال (قوله
والاقرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لا شرطه وقيل شرط
على ماسيأتى تحقيقه (قوله لا لان الكفر يقتضى اه) رد لما ذكره بعض الاصوليين
فى اشتراط الاسلام فى الراوى من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير
مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام ليترجح الصدق فاشار

وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به
بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته
كالصلاة بالجماعة للحديث ولذا قال
محمد فى صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها
بل لثانى الثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا
وكذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال
(وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبى عليه
السلام بالقلب (والاقرار به) باللسان (ولو
اجمالا) وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر
يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل
لان الكافر ساعى فى هدم الدين تعصبا فيرد
قوله فى اموره

الى رده بان الكفر لا يقتضى لانه حرام فى جميع الاديان فلا يرتكبه الكافر ايضا
الا اذا كان فاسقا فى دينه لا متدينا فحينئذ يحتمل ارتكاب الكذب لفسقه
فى دينه لا لكفره بل انما شرط الاسلام لان الكافر ساعى فى هدم الدين تعصبا فيتهم
به فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد فى اشتراط الاسلام فى الراوى الاجماع
عليه واما قبول ابى حنيفة شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة
الحقوق اذ اكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان فلا يقاس عليه الرواية لثبوته
ضرورة (قوله بان لا يفوت منه شئ) اى بان لا يفوت من السامع شئ من
الكلام (قوله فمن ازدرى نفسه) اى احتقر (قوله وهو نوعان) اى الضبط
بالمعنى المذكور نوعان (قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اه) ولهذا
رجحنا رواية ابن عباس ان النبى عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم على رواية
يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس فقيها
(قوله ليستدل بذلك) دليل لاشتراط العدالة (قوله تحمل على ملازمة
التقوى والمروءة وترك البدعة) قوله على ملازمة التقوى والمروءة يخرج الكافر
والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع اما الكافر والفاسق فظاهر واما
المبتدع فان كانت بدعته تتضمن التكفير فيكفره قوم دون قوم فمن كفره بها فهو
عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهى عنده كالبدع الواضحة فلا تفيد روايته
وان كانت بدعته لا تتضمن التكفير قيل ان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت
واضحة كفسق الخوارج فرده قوم وقبله قوم واستدل الراد بقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا فاسق فلا يقبل واستدل القابل بقوله عليه السلام
نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والمختار الرد ترجيحا للآية على
الحديث اما اولا فلان الآية متواتر والحديث خبر آحاد واما ثانيا فلخصوصها
بالفاسق والحديث عام له وللعدل ودلالة الخاص على ما يتناوله اظهر اذ العام
يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لاحتمال التخصيص واما ثالثا فلان الآية
ليست بمخصصة اذ كل فاسق مردود الرواية والحديث مخصص لايجابه العمل
بكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقهما ولا يعمل به اتفاقا فان
قيل ان قتل عثمان رضى الله عنه بدعة واضحة ومع هذا فالصحابة كانوا يقبلون
قتلة عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة
اجيب بانا لا نسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كون ذلك بدعة
واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذهبا

(و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع
معا اربعة الاول (حق السماع) اى سماع
الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شئ
(و) الثانى (فهم المعنى) للكلام على سبيل
الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف
القرءآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ
المعتبر فى حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام
مخصوصة والمقصود فى السنة معناها حتى
لو بذل مجهوده فى حفظ لفظ السنة كان حجة
(و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ الوسع له
(و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ
الى حين الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا
لتبليغ فقصر فى شئ منها ثم روى بتوفيق الله
تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف
الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر
دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
(وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو
الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة
اومساهلة حجة وان وافق القياس (وباطنه
ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فقها) من
حيث تعلق الحكم الشرعى به (وهو الكامل)
ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن
رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة
وهى استقامة الدين والسيرة) وحاصلها
كيفية راسخة فى النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل
بذلك على رجحان صدقه

لبعضهم فان القتلة لايرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا
وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب فى نصرة مذهبه اولاهل مذهبه قبل سوآء
دعا الى بدعته اولا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب
الى الشافعى وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعى الى البدع لايجوز الاحتجاج به
عند ائمتنا قاطبة لااعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبائر) قد اضطرب فيها
الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
المسلمين والالحاد فى الحرم وزاد ابوهريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه
السرقة وشرب الخمر (قوله والتطفيف بحبة) اى النقص فى الكيل والوزن بحبة
(قوله والمستور اه) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل روايته
عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابى حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته
ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولاتقف
ماليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لايغنى
من الحق شيأ مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف فى الظن الحاصل من
قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا
بها فى غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ماذكروا من
زيادة ظهور الثقة ونحوه لايصلح معارضا للقرءآن لامحالة فيجب العمل به
مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبى فانهما لما كانا
مانعين عن قبول رواية صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن
ظن عدم الفسق فى المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابوحنيفة بقوله عليه
السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فنحكم بقوله
واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
بيان سيأتى ذكرها فى الانقطاع الباطن (قوله والعبادلة) بفتح العين اما جمع
عبدل فى معنى عبد كزيدل فى معنى زيد اواسم جمع غير مبنى على واحده
كذا فى المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر واربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو ابن عباس وابن عمرو

وهى قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل المانعين عن المعاصى وكامل
وليس له حد تدرك غايته والمعتبر ادنى كماله
وهو مالايؤدى الى الحرج (و) هو (رجحان
الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما
كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات
هى اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لان
فى اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة
الاول الكبائر والثانى الاصرار على الصغائر
فقد قيل لاصغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع
الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة
النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع
المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على
الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء
لايجتنب الكذب فخبر الفاسق والمستور
وهو من لايعلم صفته وحاله مردود البحث
(الثالث فى) بيان (حال الراوى وهو ان عرف
بالرواية) وشهربها (فان كان) ذلك المعروف
بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة

وابن

وابن الزبير ولم يذكروا فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكروا
ابن عمرو وابن الزبير لانهما ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادلة ههنا عبادلة
الفقهاء (قوله سوآء وافق القياس اوخالفه) يعنى يقدم خبر الواحد على القياس
سوآء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس اوخالفه حتى يثبت موجبه
لاموجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقه اذا وافق
القياس لانزاع فى تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس فى تحريره
كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فتحريره انه اذا خالف
القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والآخر اخص
فالجمع بينهما مهما امكن واجب اجماعا بان يخصص الاعم بالاخص على ماتقدم
فى تخصيص العام بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين اوخاصين
ويبطل كل واحد منهما مايثبته الآخر بالكلية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين البصرى
ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجح
على الخبر فى الدلالة فان كان وجود العلة فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم ولن كان
وجودها ظنيا فالتوقف وان ثبتت العلة لابنص راجح فالخبر مقدم على القياس
واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لايحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض
النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى علته
التى يبنى عليها الحكم فانها لا تحقق يقينا الا بنص اواجماع وهو امر عارض
ولاشك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلية فيه
قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم اوخصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر
الذى لايتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض كذا فى التلويح والتوضيح
ولما كان الوجه الثانى مبنيا على الاول بطريق التسليم لم يجعله الشارح
وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح
والتوضيح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد
بعدم تحققها عدم تحققها فى نفسها لا فى المقيس عليه عدل رحمه الله الى ماترى

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية منه
(مطلقا) اى سوآء وافق القياس اوخالفه
وروى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد
بانه يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس
العلة محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه
يمكن ان يكون لخصوصيته اثر اوفى الفرع
مانع (والا) اى وان لم يكن فقيها كابى هريرة
وانس رضى الله تعالى عنهما (فترد) روايته
(ان لم يوافق) الحديث الذى رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيسا عليه وعدم تحقق العلة عدم
تحققها فى المقيس عليه لاعدم تحققها فى نفسها لكن كل من هذين الوجهين
كاف ههنا اى فى الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضى الله
عنه ترك القياس بالخبر فى مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
لولا هذا لقضينا فيه بالقياس ولولا لانتفاء الشئ لثبوت غيره فدل على انه انتفى
العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا فى دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال فى كل اصبع عشر من الابل وكذا
فى ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
فلا ترث الزوجة منها فاخبران رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان
الخبر يجتهد فيه فى امرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه فى ستة
امور حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك
الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع هذا اذا لم يكن
اصل القياس خبرا فان كان خبرا وجب الاجتهاد فى الستة المذكورة مع
الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه فى مواضع
كثيرة فاحتمال الخطأ فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوى وفسقه وكفره وخطأه وباعتبار الدلالة
التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيأ منها قلنا انها احتمالات
بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتى مثلها فى القياس ايضا اذا كان
اصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
فان ابن عباس لما سمع اباهريرة يروى توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء
سخن أكنت تتوضأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف
من الصحابة وفى اتصال خبر الواحد الى النبى عليه السلام شبهة فكان القياس
اقوى وقال صاحب القواطع ان ماحكى عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك
عالية عنه واجيب عن الاول بانا لانسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

انما تركوه لعدم فقه الراوى اولمعان اخر عارضته وعن الثانى بان خبر الواحد حجة
بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر على ما تقدم (قوله قياسا اصلا) اى
ان خالف جميع الاقيسة التى لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه
بل كان ثبوت اصولها بخبر راوى معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كان
ثبوت اصولها بخبر راوى غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا
ثبوت اصوله بخبر راوى معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعترض
عليه بوجوه الاول ان الشبهة فى القياس فى امور ستة على ما تقدم آنفا بخلاف
خبر الواحد فان الشبهة فيه فى امرين فكيف يقدم القياس عليه الثانى فلانه نقل
عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان
صاحب الكشف نقل ان الفرق الذى ذكره المصنف بين خبر الراوى المعروف بالفقه
والرواية وبين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من
غير تفصيل (قوله وذلك) اى رد رواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل
بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه
ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند
العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
صريته جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
ليظنها المشترى كثيرة اللبن (قوله فوجدها محفلة) قال فى المصباح حفلت
الشاة بالتثقيل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن فى ضرعها فهى محفلة وكان الاصل
حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهى محفل لبنها انتهى فيكون معنى الحديث
على الاصل فوجدها محفلا لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث اه) حاصله
ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن
اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة
فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا
لانسلم اشتراط ذلك فى ضمان العدوان فان من اتلف حنطة من صبرة اوشياها من
قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمران
يتفق على شئ ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الآخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف
للقياس الصحيح (قوله بالمثل) اى فى المثليات (قوله بالقيمة) اى فى القيميات
(قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع فى رده بناء على مخالفته لجميع الاقيسة (قوله
قلنا هذا ليس من ضمان العدوان) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال فى التلويح

(قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف
آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان
شائعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان
يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو
ماروى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه
السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا
من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا
للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة
وهو قوله عليه السلام من أعتق شقصا له
فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على
وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته
للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا
هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه
بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير
بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة
على تقدير ان تكون ملكا للمشترى فيثبت
فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة
العدوان الصريح

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ماهو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبوليته لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولانزاع فيه بل النزاع فى عدم المقبولية لمخالفته الاقيسة واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشترى انما اتلف ما اتلفه من اللبن لشبهة الملك لاغصبا (قوله وان لم يعرف الا بحديث او حديثين) وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براوى والكلام فيه (قوله بشهادة الرسول عليه السلام) حيث قال خير القرون قرنى الحديث (قوله ليضاف الحكم الى النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله فى بروع) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته القياس عنده) وذلك لان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض (قوله فى بيان الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سيأتى تفصيله (قوله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة اه) اختلف فى حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ما سقط من اسناده راوى واحد فاكثر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى مرسلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارح رحمه الله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فاشار باطلاق الواسطة الى قوله واحد فاكثر وبقوله المروى عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما فى تعريف المحدثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالمروى عنه فى اصطلاحنا اعم من الرسول عليه السلام غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتى من الاقسام الاربعة والثانى وهو المشهور على ما صرح به العراقى ما رفعه التابعى الى النبى عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدى وقيس

ابن

(وان لم يعرف) الراوى (الا بحديث او حديثين فان لم يظهر) حديثه (فى السلف) اى بروايته (فى القرون الثلاثة) جاز العمل بها) الاول لان الصدق والعدالة فى ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام (ان وافقه) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه فى القرن الثالث (لا بعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى فى السلف (فان قبلوها) اى السلف الرواية بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (او لم يطعنوا) فى روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا يقبل ان اختلفوا فيه) اى بان قبل البعض حديثه ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لا مطلقا بل (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل ابن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لموافقة القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس عنده

ابن ابى حازم وسعيد بن المسيب او من صغار التابعين كالزهرى وابى حازم ويحيى ابن سعيد الانصارى وهو الذى اسنده الشارح الى المحدثين الثالث ما رفعه التابعى الكبير الى النبى عليه السلام فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعى الصغير الى النبى عليه السلام داخلا فى المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من رواته راوى واحد غير الصحابى تابعيا او دونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من رواته قبل الوصول الى التابعى راوى واحد وان كان اكثر من واحد فمعضل فعلى هذا لا يكون ما سقط منه تابعى منقطعا مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعا لافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعى عن النبى عليه السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل وكلاهما شامل لكل ما لا يتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صار اليه طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث الاستعمال ما رواه التابعى عن النبى عليه السلام واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعى عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المروى عنه كما فى اصطلاحنا المذكور آنفا ولا بين الرسول كما فى تعريف المرسل عند المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابى فيكون بين الراويين لا بينه وبين الرسول ولفظ المروى عنه صادق على الرسول عليه السلام ايضا دون لفظ الراوى (قوله وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا) المعضل ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من اى موضع كان سواء كان الساقط صحابيا وتابعيا او تابعيا ودونه او صحابيين او تابعيين لكن شرط ان يكون سقوطهما من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده فليس بمعضل بل هو منقطع فى موضعين على ما صرح به العراقى (قوله والكل يسمى مرسلا) اى كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى مرسلا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر فى اسناده واسطة مطلقا على ما ذكره آنفا فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الآتية (قوله لانه محمول على السماع) اى من رسول الله الا اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة قليل الصحبة مع رسول الله وكان يروى عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابى اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره يحمل على السماع من رسول الله وان احتمل الارسال فيكون مقبولا قال ابن الصلاح انا لم نعد

(وان ردوا) اى السلف روايته (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة البحث (الرابع فى) بيان (الانقطاع) اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو نوعان الاول (ظاهر وهو الارسال) وهو لغة خلاف التقييد وفى اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه وفى اصطلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول عليه السلام فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابى والثانى مرسل القرن الثانى والثالث مرسل العدل فى كل عصر والرابع المرسل من وجه المسند من وجه آخر (ويقبل مرسل الصحابى بالاجماع) لانه محمول على السماع

(و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثانى والثالث عندنا اما اولا فلانّ الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض ردّ المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلانّ المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه من عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلانّ الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلانْ لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى

فى انواع المرسل ما يسمى فى اصول الفقه مرسل الصحابى مثل ما يرويه ابن عباس
وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسمعوه منـــه لان ذلك فى حكم
الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابى غير قادحة لان
الصحابة كلهم عدول وتعقبه العراقى بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر
والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض
التابعين كابن عباس وبقية العبادلة رووا عن كعب الاحبار وهو من التابعين
اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التى كانت فى حكم الموصول المسند الى
رسول الله عن الصحابة لا مطلق روايتهم وروايتهم عن التابعى ليست فى حكم
الموصول فلا يرد ذلك واختلفوا فى تعريف الصحابى والمختار مسلم رأى النبى
عليه السلام ولو ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يرو (قوله ويقبل مرسل
القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر
وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعى انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان
يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابى
او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن
عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلانّ الثقات من التابعين
كابن المسيب والشعبى والنخعى والحسن البصرى وغيرهم ارسلوا وقبل منهم
ولم ينكر فكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارقا للاجماع
فيكفر او يخطأ قطعا واللازم منتفٍ بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقا
مكفرا او مخطأ قطعا انما هو فى الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة
الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما
ان الساقط فى الاسناد من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلا لكان قطع
الاسناد الموهم سماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك وقوله
الموهم صفة القطع واعلم ان التدليس فى الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول
التدليس فى الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذى سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه
او من فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه
لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد
عاصر المروى عنه او لقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث
الذى دلسه عنه لان ايهام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثانى التدليس للشيوخ
وهو ان يصف المدلس شيخه الذى سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من

اسم

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل فى القرنين لقبل فى عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثنى الثقة صحت روايته وعن الثانى انا نلتزمه فى الثقة او لا نسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة فى القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح

اسم او كنية او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك كى يوعر الطريق
الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروى حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيأتى المدلس الذى سمع الحديث من الثقة
الاول فيسقط الضعيف الذى فى السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة
الثانى بلفظ محتمل فيسوّى الاسناد كله ثقات فالتدليس اللازم فيما نحن فيه
اعنى انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انسب الثانى ان
الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه فلأن
لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولى وللمعقول وجه آخر وهو ان العادة
جرت فى رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد
طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاسناد نسبه
الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه (قوله ولذا قلنا) اى ولاجل ان مرسل
القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسنده عند التعارض لان المرسل
واضح عند الراوى بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند
كان كالمشهور فينبغى ان تجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز بالمشهور قلنا
ان هذه المزية للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم تجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له
بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة فيهما ثبتت بالتنصيص فتكون فوق
ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعى) هو يقول انه لا يقبل الا باحد امور
خمسة على ما ذكرناه آنفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه
وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكره
فى الاسناد بالارسال كيف وان الكلام فى ارسال ثقة مقبول الاسناد
غير متهم بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا لو قال حدثنى الثقة
صحت روايته يعنى ان الراوى العادل اذا ابهم المروى عنه واثنى عليه بالخير وقال
حدثنى الثقة او العدل او من لا اتهمه ولم يعرف من اسند اليه بما يقع لنا
العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يتهم بغفلة عن حال من ابهم ذكره من الرواة
فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن فى المروى عنه تعديل له من الثقة
وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعى فانه قال فى كثير من المواضع حدثنى
الثقة ومن لا اتهمه ثم انه لم يقبل المرسل الذى بمعناه ولقائل ان يقول لا يصلح
هذا الزاما على الشافعى لانه ذكر فى بعض كتب الشافعى انه اراد بالثقة فى تلك
المواضع ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا اتهمه يحيى بن حسان وصارت الكناية

كالتسمية واجاب عن الثانى بمنع بطلان اللازم اولا ثم بمنع الملازمة مستندا بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر (قوله لبعض ماذكر من الادلة) اعنى الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان العلة فى قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولا تابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك لان رواية الثقات وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل او اسنده غيره ففى النوع الاول يقبل من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروى عنه فستره له باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسى المروى عنه وهو يعلم السماع منه يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله فى اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهم مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل هكذا حكى عن الشافعى وفى النوع الثانى يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارسله احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك فى عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا ارسله الحفاظ يقدح فى عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوته عن ذكر المروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على التعديل على ما بين فى محله والثانى ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولا شبهته وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لا شبهته واستدل العامة ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق يعنى ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقتضى القبول وارسال المرسل لا يقتضى عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناده الآخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان القبول لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لا فى المسند قلنا المرسل اذا اسند

من

(واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين قال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ماذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه ورده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (فى الصحيح) وذلك مثل لا نكاح الا بولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثورى مرسلا

من وجه آخر كان القبول حينئذ للمرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لا حاجة له الى التعديل وكان المسند عادلا فى نفسه وانما الحاجة الى التعديل فى المسند المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثانى ومثله بحديث لا نكاح الا بولى (قوله والنوع الثانى باطن) واعلم ان الانقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور فى الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة فى الراوى من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر فى البحث الثانى وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه والصبى والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فلما قال محمد فى كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر ان هذا الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل لظاهر عدالة المسلم على ما دل عليه قوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى وقد ثبت ان تعديل المزكى مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع وعلى هذا جواز قضاء القاضى بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على ما ذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون فى احد القرون الثلاثة فانه يقبل على ما ذكره فخر الاسلام لشهادة النبى عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة قالوا كون هذا المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف فى اخباره عن نجاسة الماء لا غير كذا فى الكشف والتقرير لكنه ذكر شمس الائمة ما يدل على ثبوت الخلاف فى باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد فى الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لا تحدثوا عمن لا تعلمون بشهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان شهادته لا تقبل مع ان روايته مقبولة قلنا فى حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من كانت له شهادة ثم لا تقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لا شهادة له اصلا وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفشو الكذب

(و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان فى الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى) اى بكونه معارضا الدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الاية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة المشهورة فى حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العامة)

فلا يعمل به وكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع واما خبر
الفاسق وروايته ليس بحجة فى باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه عن
محظور دينه وقال بعض المشايخ انه فى رواية الفاسق يجب التحرى وتحكيم الرأى
كما فى اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
تحكيم الرأى والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمة امر خاص
بالنسبة الى رواية الحديث لانه ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره من
العدول فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحرى وتحكيم رأيه للضرورة فاذا
حكم رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توضأ ولم يتيمم بخلاف نقل الحديث لعدم
الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اى فرق بين خبر الفاسق فى الحل والحرمة
ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره فى الهدايا والوكالات حيث يحكم فى الاول
الرأى وقبل فى الثانى بلا تحكيم قلنا ان الضرورة فى حل الطعام والشراب
وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال فى الاصل والماء طاهر
خلقة والعمل بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب ضم
التحرى اليه بخلاف خبره فى الهدايا والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحرى جائز
فيه لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من يبعث هدية قد لا يجد عدلا يبعثها على
يديه وكذا فى الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هدرا وجوز
قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبى اذا عقلا ما يقولان به
فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على الصحيح على
ما صرح به فخر الاسلام مستدلا بان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية
المتعدية وهى الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التى تكون للانسان على نفسه
اذ الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها وليس للمعتوه
والصبى ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة لتصرفهما حتى
لو انضم اليها رأى وليهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء لما احتاج الى
انضمام رأى وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها ايضا فان
انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبى والمعتوه من
امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعدية الملزمة على الغير حتى يمشى
الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما
لكونهما غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر
الكافر واما خبر المغفل اى شديد الغفلة فلأن السهو والغلط يترجح فى الرواية

بسبب

اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم
الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث
فى تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته
وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه
(او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم
الاصول فى نقل الشريعة فاعراضهم عنه
عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه
ووجود معارض اقوى منه

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق
فى عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
ما فى التقرير واما المساهل اى المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطأ ولا يشتغل
بتداركه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون الزم من
الخلقة واما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم من لا يجب
اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجسمة والثانى يسمى الفاسق
المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا فى القسم الاول فى قبول شهادته وروايته
فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره فيحصل
الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
لان الكافر ليس باهل لهما وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله
اهلا لهما فان اليهودى لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن الكذب كتورع النصرانى
فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا فى القسم الثانى ايضا فقال الباقلانى ومن
تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وان جهل به لان جهله فسق انضم
الى فسق آخر فكان اولى بالمنع وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطى محظور دينه والفسق فى الاعتقاد
لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه فى الدين وغلوه فى الاحتراز عن المحظور
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب اشد الاحتراز واما روايته فقيل فالمختار عندنا
انها لا تقبل ان دعا الناس الى بدعته والا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
من الانقطاع الباطن واما النوع الثانى منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو
اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف شيأ منها
كان مردودا الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبى
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ابو عمرو بن حفص
ثلاثا فانه مخالف لقوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
السكنى والنفقة للمطلقة المبتوتة ثلاثا او رجعيا اما فى السكنى فظاهر حيث امر به
واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على ما اشتهر من
قراءة ابن مسعود أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهن من وجدكم والقراءة
المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فدل باستحقاق
السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لمخالفته اياه فكان
مستنكرا وقد روى ان عمر رضى الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى أصدقت ام كذبت أحفظت ام
نسيت فاتهمها بالكذب والغفلة والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده
بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على ايجاب السكنى على
الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
مخالفا للكتاب فى حق السكنى وللسنة المشهورة فى حق النفقة ورده غير عمر ايضا
وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن
عباس رضى الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا
اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للاجماع على
ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان
الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لاشبهة فى متنه ولا فى سنده بخلاف خبر
الواحد فان فى سنده شبهة فلا يترك به القطعى والفرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سوآء كان الكتاب خاصا او عاما
او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعى فى مدلولهما بالاتفاق
واما العام والظاهر فعند من جعلهما ظنيا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرآئطه
عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
بخبر الواحد فى معارضة الكتاب ضرورة ان الظنى لا يعتبر فى مقابلة القطعى
فلا ينسخ به الكتاب ولا يزاد عليه وفى كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه
عند من جعلهما ظنيا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال فى خبر
الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث
المعنى فقط دون ثبوت متنهما وفى خبر الواحد الشبهة فى المعنى والمتن معا واما
المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه
الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف
لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا فى هذا
الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك
دليل زيفه وقال بعض الائمة ان فى رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن
اسمعيل البخارى اورده فى صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه
منقطعا وكون احد رواته مجهولا واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه
البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
ولانه مخالف لعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة
الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على
زعمكم فكذا التالى واجيب عن الثانى بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من
الغنيمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند
الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد ثبوته
من النبى عليه السلام اذ هو المراد بقوله اذا روى لكم عنى حديث فلم تكن هناك
مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر
فى معارضة الكتاب القطعى حتى يخصص به عموم الكتاب ويزاد عليه فكيف
يصح هذا اجيب بان المشهور وان لم يفد اليقين لكنه يفيد علم طمأنينة وقريب
الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتاب وان كان قطعيا الا انه لا يكفر جاحده
لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثانى من الوجوه الاربعة وهو
ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان
المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له مثاله على ما ذكره المصنف حديث
القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على من ادعى
واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه
السلام قسم فجعل البينة للمدعى واليمين للمنكر والقسمة تنافى الشركة ولو جاز
القضاء بالشاهد واليمين لبطلت هذه القسمة والثانى ان المبتدأ اذا عرف باللام
يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب
ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد بانا لا نسلم ان
مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر
الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لا استشهادا كعلم
القاضى ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم
وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون
العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع فى بيان
مبهم احتيج اليه يلزم ان يكون حاضرا والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان له والبيان

للشهيدين لا للاستشهاد فكانت الحجة التى للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور لاغير والثابت بطريق المفهوم نفى ماعدا المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام فى الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهومه ولا نسلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث المشهور حديث سعد بن ابى وقاص ان النبى عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورديئها سوآء اوقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثانى فان قيل انه تمر لكنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها ورديئها سوآء فان قيل لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والردآءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة مطلقا لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة فى العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يقتضى اشتراط المماثلة فى الكيل مطلقا سوآء كانت فى حال يبوسة البدلين او رطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الآخر فكان اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة فى احدهما على مادل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار ساقط العبرة شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المعتبر تفاوت يكون بصنع العباد كالنقد مع النسيئة وكذا اشتراط زيادة مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا والا لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يجوز بيع المقلى بغير المقلى ولم يجز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان اباحنيفة استدل بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط العقد وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيلا جائزا وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد حيث قال الا انه دل باشارة قوله أينقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل

الاحوال وعند اعتبار اعدل الاحوال تصير اجزآء الرطب اقل من اجزآء التمر بالجفاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم فى الحال عند الاعتبار باجزآء التمر كما لا يجوز بيع غير المقلى بالمقلى لتفاوت قائم فى الحال عند الاعتبار باجزآء غير المقلى لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يقبلان خبر الواحد عند معارضته بالمشهور كيف وانهما مع ابى حنيفة فى رد خبر الواحد عند المعارضة بالمشهور بل لانهما قالا لا مخالفة بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر لا يتناول الرطب فى العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا اذا اكل رطبا لم يحنث فى يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة وشرعا واليمين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة فى الرطب وصف داع الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتتقيد اليمين به فلا يقاس البيع عليه قيل ان حديث سعد مردود لا لكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما تعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفى الحديث وشذ كان ذلك دلالة المشهور كحديث جهر التسمية وهو ماروى ابوهريرة انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض باحاديث اقوى منه فى الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخى قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى على الصحابة ماثبت به حكم الحادثة لجريان العادة فى استفاضة نقل ما تعم به البلوى فانه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد فى مثله بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو عملنا به لزم معارضة خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ احكام النبى عليه السلام وتأدية مقالاته على الاصحاب او الادلة الدالة على عدالة الصحابة فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الوجه وجها آخر من الانقطاع بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه انما جعل قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه وفى كلام الشارح رحمه الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها بانا لا نسلم انها قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل يبطله الخبر قلت ان توفر الدواعى وعموم الحاجة يقتضى قطعيتها واعترض على التمثيل بان حديث الجهر

بالتسمية مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما اعرض عنه الصحابة بان يختلفوا فى حادثة بآرائهم ولم يحتجوا فى تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التنقيح تشعر بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل تحتها (قوله اما من المروى عنه) اى الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوى لكان احسن على ما وقع فى البزدوى (قوله كبينتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان فى تلك الحادثة وتقبلان فى غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت على (قوله سوآء نفى ولم يصر عليه) بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث اولم ارو (قوله اما الاول) اى تردد المروى عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخى وابو يوسف وجماعة من اصحابنا واختاره القاضى وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحمد فى رواية انه جرح وسقط العمل به وقال الشافعى ومالك وجماعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سلمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقد سأل ابن جريج الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم تقم به الحجة عندهم وتقوم عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فما رواه ابو هريرة ان النبى عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام ذو اليدين وقال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات وجه الاستدلال به ان النبى عليه السلام رد حديث ذى اليدين ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلو لم تقم به حجة بعد الرد لما عمل به واما العقل فلان الفرع الراوى عدل جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير مكذب له بل منكر له انكار توقف على ما هو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة الظن بصدقه لعدالته ونسيان الاصل لا يقدح فى صدقه كما لا يقدح فيه جنون الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث (الخامس فى الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه اومن غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول اوبالفعل والاول اما بالنفى الجازم اوالمتردد اوبالتأويل والثانى اما بالعمل بخلافه قبل الرواية اوبعدها او مجهول التاريخ اوبالامتناع عن العمل بموجبه واما الثانى فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه اويحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم اومفسر بما لا يصلح جرحا اويصلح فاما مجتهدا فيه اومتفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة اوبالعصبية والعداوة فشرع فى بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اى الطعن (اما من المروى عنه فنفيا) اى نفى المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما فى غير ذلك الحديث (وتردده) اى تردد المروى عنه سوآء نفى ولم يصر عليه اوقال لا ادرى (وتأويله الظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر فى معنى وقد أوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تردده جرح واختاره الكرخى والشيخان وسائر المتأخرين

ذى اليدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ماروياعنه حديثا بل اخبرا ما وقع من الحادثة وذو اليدين ايضا ما روى عن النبى عليه السلام حديثا بل اخبر ما وقع من الحادثة والنبى عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل بتذكره انه ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ كيف وانه لو عمل بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وذا لا يجوز على الانبياء واما الثانى فلان الاصل كما يحتمل السهو والنسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله فى روايته عن الاصل فهما فى الاحتمال سوآء واذا تساويا ثبت التعارض بينهما فلم يترجح قول احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا فى سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فى التراب فصليت ثم سألت النبى عليه السلام فقال انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنده لانه كان ناسيا لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبى عليه السلام ولم يتذكره عمر واما عدم عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة ولهذا لم يتعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالمثال المذكور ومن امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابى يوسف انكر ابو يوسف على محمد ست مسائل انه ما رواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل أصر على روايته تلك المسائل عن ابى يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسقط الخبر بانكار الاصل (قوله واما الثانى) اعلم ان الحديث اما نص او ظاهر او مجمل او مشترك فان كان نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفته اياه الا الاطلاعه على الناسخ ولعل الناسخ عنده لن يكون الناسخ عند غيره من المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوى على غير ظاهره فقد اختلف فيه فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوى وتأويله واجب لانه لم يحمله الا لقرينة معاينة لان النبى عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم لتعريف الاحكام خاليا عن القرينة والراوى عنه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلح للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصرى وعبد الجبار ان لم يكن لتأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبى عليه السلام وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قياس

وقال محمد ومالك والشافعى ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سلمان عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام قال ايما امرأة الحديث وقد تردد فيه الزهرى واما الثانى فذهب الكرخى واكثر مشايخنا والشافعى الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعى كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله لغير ظاهره كتعيين بعض معانى المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا فى بعض المحتملات (رد للباقى) من المحتملات لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)

اوغيرهما وجب النظرعلينا فى دليله فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان
لم يقتض ذلك ولم نطلع على مأخذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان مجملا
اومشتركا وحمله الراوى على احد وجوهه فالاولى حمله على ماحمله الراوى لما مر
من ان الظاهر من حال النبى عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
والراوى عنه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعيينه احد وجوهه رد لباقى
الوجوه ويصلح ترجيحا وان لم يكن حجة على الغير وتحقيقه ان الراوى اذا
عين بعض محتملات المشترك اوالمجمل من الحديث وحمله عليه فذلك التعيين منه
رد لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هى الحديث وبتاويله
لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للمعانى والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا
لذلك الاحتمال ولا يكون تاويله حجة على غيره ايضا كاجتهاده فوجب فيه
التأمل فان اتضح له وجه يوافق تأويل الراوى وجب على ذلك المجتهد اتباعه
والا عمل بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا
يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد
حمل اصحابنا على التفرق بالاقوال لان فى الحديث اشارة الى ان المراد التفرق
بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها ومابعدها فاطلاق
المتبايعين مجاز بطريق الاول اوالكون والحمل على الحقيقة اولى (قوله اى بعد
الرواية عنه) هكذا وقع فى اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على
ماوقع فى البزدوى لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اى الراوى بعد روايته
لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذلوكان خلافه باطلا) بان خالفه لقلة
المبالاة بالحديث اولغفلة اونسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه
لم يكن عدلا اوكونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل
فاسقا مقصرا فلا يقدح فى قبول ماروى قبله كالموت اوجن قلنا ان الحديث
قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذلابد فى الرواية عنه من الاسناد اليه فاذالم يحترز
ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين
قطعا فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اى بالراوى (قوله
والطعن امامن غيره) اعلم ان الطعن الذى يلحق الحديث من قبل غير راويه ينقسم
بالقسمة الاولية الى قسمين مايكون من قبل اصحاب رسول الله ومايكون من قبل
أئمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى مايكون
الحديث الذى طعن فيه من جنس مالايحتمل الخفاء على الطاعن والى مايحتمله

واما

اى بعد الرواية عنه (بخالفها يقينا) بان
كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل لما عمله
(جرح) للمروى لانه محمول على وقوفه على
منسوخيته اوعدم ثبوته اذلو كان خلافه
باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها)
فان عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل
على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث
احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه
(مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل الرواية
اوبعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية
الحديث لاتسقط بالشبهة (والامتناع عن
العمل) بالحديث (كالعمل بخلافه) وقدمر
حكمه (و) الطعن (امامن غيره) اى من
غيرالمروى عنه (فان كان) ذلك الغير الطاعن
(صحابيا لايحتمل الخفاء عليه فجرح) اذلوصح
لماخفى عليه عادة فيحمل على السياسة
اوعدم الوجوب اوالانتساخ مثاله قوله عليه
السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
اى حكم زنى غير المحصن بغير المحصن وقوله
عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة فالخلفاء الراشدون لو يعملوا بهما وهم
الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر
رضى الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا
ان لاينفى ابدا وقال على رضى الله عنه كفى
بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان سياسة
لاعملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ

واما الثانى فينقسم ايضا الى قسمين الى مايكون الطعن مبهما لاتفسير له والى
مايكون مفسرا بسبب الجرح ومايكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى مايكون ذلك
مجتهدا فى كونه جرحا والى مايكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى مايكون
الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى مايكون موصوفا بالعصبية
والعداوة مثال الاول وهو مالحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعى فجعل النفى الى مدة السفر من
تمام الحد لزنى غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما
وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين لحق من نفاه
بالروم مرتدا ان لاينفى ابدا وقال على كفى بالنفى فتنة فعلم ان النفى الواقع من عمر
لم يكن حدا عملا بالحديث اذلو كان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل
لوجود الحلف منه فالمزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لايترك بالارتداد لانه حق
الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مفوض رأى الامام كما نفى
رسول الله هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لايوجب النفى حدا
بالاجماع واذا كان النفى سياسة لاحدا عملا بالحديث يحمل الحديث
على النسخ اوعلى الضعف (قوله ولما امتنع عمراه) اعلم ان الامام اذافتح بلدة
عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم
احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج وقال الشافعى
له ذلك فى الرقاب دون الاراضى لانه عليه السلام قسم خيبر وحنينا حين فتحهما
وكذلك فعل فى كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة منّ
عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية فى رؤسهم والخراج فى اراضيهم مع
علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك لم يكن حتما من
النبى عليه السلام على وجه لايجوز غيره والا لما امتنع عمر رضى الله عنه (قوله
كحديث زيد بن خالد الجهنى) روى ان النبى عليه السلام قال ألا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اى قهقه فى صلاته وقد خفى ذلك على
ابى موسى الاشعرى وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث)
اعلم ان الطعن من ائمة الحديث لايخلو من ان يكون مبهما اومفسرا فان كان
مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت اومنكر اوفلان متروك الحديث اوليس بثقة
اوليس بعدل اومجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لايصلح

ولما امتنع عمر رضى الله عنه عن قسمة سواد
العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان
قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام
فى الاراضى بين الخراج والقسمة (وان احتمل
الخفاء فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر
يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى
الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة
وان لم يعمل به ابوموسى الاشعرى (وان كان)
الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اى مجمل
الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت
اومنكر اومجروح اومتروك اوراويه غير عدل
(لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين
لاسيما فى القرون الثلاثة ولان
للعقل والدين
قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة
وهى اضعف فقها اولى (ومفسره بما اتفق
على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح)
لامتعصب (جرح والافلا) فلوفسر بغير
المتفق على كونه جرحا شرعا بل يجتهد فيه
لايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير
فروع الفقه فى حق ابى يوسف لان كثرة
الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولوكان
الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين
فى اهل السنة لايسمع البحث (السادس
فى محل الخبر) اى الحادثة التى ورد فيها الخبر
سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم
يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل
فى الفرع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت
باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (وهو)
اى محل الخبر

(اما حقوق الله تعالى) اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله اوحقوق العباد والاول اما عبادات اوعقوبات والثانى امافيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا اوفيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سوآء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات اوعلى المؤونة كصدقة الفطر اومغلوبة عنها كالعشر (تثبت بخبر الواحد بالشرآئط) السابقة فاذا اعتبرت الشرآئط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرآئط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لايستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلاحرج اذالم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل (خبر الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها اذ لالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد

جرحا عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله ودينه خصوصا فى القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن المبهم ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل فى الشهادة فكذا فى الرواية وان كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسره بشئ لايوجب الجرح اويوجب الجرح فالاول لايصلح جرحا بالاتفاق والثانى لايخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه اومختلفا فيه وعلى التقديرين لايخلو اما ان يكون من متعصب فى المذهب اوفى الدين اوناصح فيهما فهذه اقسام لايصلح للجرح منها الا ماهو مفسر بما يصلح للجرح اتفاقا من غير تعصب (قوله سوآء كان خبرا عن النبى عليه السلام) اشارة الى ان المراد بيان محل مطلق الخبر لامحل خبر النبى عليه السلام فقط (قوله اولا) اى اولا مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل واليمين فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله بالشرآئط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولايشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لايقبل فيها اى فى العبادات المذكورة الارواية عدلين قلنا ان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد فى مقابلة اجماعهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا وجد الشرآئط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق اه) وقد ذكرنا تفصيله بنص فى الانقطاع الباطن بنقصان فى الناقل (قوله فاوجبنا انضمام التحرى به) اى لعدم كون فسقهما مهدرا بالكلية اوجبنا انضمام التحرى جبرا لنقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الحاق خبر الواحد فى باب الحدود والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البينة فى الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بها اربعة كما فى حد الزنى لعدم بلوغها حد الشهرة والتواتر فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوآئهما فى افادة الظن فان البينة لاتفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثانى بدلالة النص الذى ورد فى زنى ماعز فان حد الزنى ثبت فى غير ماعز بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدل عليه

بما اوجب

وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخى انه لايقبل لتمكن الشبهة فى الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعى كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهى باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرآئط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة الصبى والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (بشرآئط الرواية) التى سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما لا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات فى الهدايا والودآئع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد و(لايشترط فيه الا التميز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والعبد والكافر لانه لاالزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لاينتصبون دآئما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة

بما اوجب ابو يوسف حد الزنى باللواطة بدلالة نص الزنى مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة ودلالة الظنى ظنى ايضا فاذا جوز اثباته به فبخبر الواحد اولى اذ القياس يعارض العام المخصوص دون خبر الواحد ويستدل ايضا بان الحدود شرع عملى من الشرآئع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرآئع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر فى سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به شبهة ايضا والذى ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لاتخلو عن شبهة والعقوبات تندرئ بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود لما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لاتثبت به ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقيسا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب عنه انهم لم يلحقوا ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس حتى يقال انه لم يصلح مقيسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثانى ان الثابت بدلالة النص قطعى فيثبت به الحدود بخلاف خبر الواحد فانه ظنى فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعى قطعى ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس بقطعى ايضا كما فى النص الوارد فى رجم ماعز فانه ظنى لكونه خبر واحد فكذا دلالته والجواب عن قولهم والعقوبات تندرئ بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة فى الدلائل موجودة ايضا فى البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضى لا لايجاب الحد ابتدآء لان وجوب الحد ثابت باية السرقة والزنى والقذف ولكن ماظهر عند القاضى الا بالشهادة بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا فى ثبوت الحدود به ابتدآء فى حق من لم يثبت الحد فى حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لا فى اظهارها به عند القاضى فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بحد الشرب لانه لم يثبت بقطعى من الاية والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت ابتدآء عند القاضى بالشهادة وهذا يكفى فى عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما) كالرضاع فى النكاح وفى ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحد انها اخته من الرضاع وكالحرية فى ملك اليمين بان اخبر عدل بانها حرة الابوين فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان فى ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف مالك
وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطارئ والرضاع المقارن للعقد وقد ذكرناه
فى شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله بهلال الفطر) لانهم ينتفعون بالفطر
فيكون حقا لهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام محض
فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
(قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل فى الماء الطهارة فيمكن العمل به
فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم
اهدار فسقه قلنا يجب ضم التحرى ترجيحا لطرف قول الفاسق على الاصل حتى
ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان فى تحريه كذلك يترك الاصل ويعمل بخبر
الفاسق ولو كان فى تحريه طهارته عملنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل اه) فان
فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفا
فى خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملا بالشبهين) فان كونها مما فيه الزام
يقتضى اشتراط العدد والعدالة معا وكونها مما لا الزام فيه يقتضى عدم اشتراطهما
معا فاشترطنا احدهما دون الآخر عملا بالدليلين (قوله فى نفس الخبر) لا بد
اولا من بيان تحديده على ما اشعره قوله فى نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع
واعلم انهم اختلفوا فى تحديده قيل لا يحد لتعسره على ما قالوا فى تحديد العلم وقيل
لانه ضرورى واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين
احدهما ان كل احد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا
فالخبر المطلق كذلك ضرورى لانه جزء من المقيد وجزء الضرورى ضرورى فان
قيل الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان الضرورى لا يقبل
الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال والذى
لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع
ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما حاصله انه يجوز ان يكون
الشئ ضروريا وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيهما التفرقة بين الخبر
والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون
الا بعد معرفتهما فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهى بديهى
البتة واجيب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشئ
ولا يتصور ذلك الشئ وقد يتصور الشئ قبل حصوله ثم يحصل فتغايرا واذا تغايرا
فنقول المعلوم ضرورة فى ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا

فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن (ومافيه الزام من وجه) دون وجه
كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى
لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر
الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى
عند ابى حنيفة رحمه الله (ان كان المخبر
فضوليا والا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا
بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد او
العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى
الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما
اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين
(وقالا هو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام
من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام
الثلاثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث
ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة
قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث (السابع
فى نفس الخبر)

وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فى الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورية حاصله ان الضرورى هو حصول الخبر دون تصوره والنزاع
فى تصوره دون حصوله وعن الثانى بان المتميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصور والنزاع
فيه والاكثر على انه يحد ثم اختلفوا فى التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء
وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
المتكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به اوليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على
السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر
الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان
الصدق والكذب بديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور فى تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كسبيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لنسبته الخارجية
فلا دور لعدم اخذ الخبر فى تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
فى تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعنى مطابقته
للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ فى تعريف الخبر هو الصدق والكذب الذى هو
صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى
عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
بتوقف الشئ على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا وارادوا
بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرح به واخرجوا عن
الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
وما انتظم من المسموعة التى لا تتميز وقالوا هذا هو الكلام الذى سمى به الشخص
متكلما فى اللغة واورد عليهم بنحو ق بانه كلام ولا يتناوله التعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهمزة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالتزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

بقيد المفيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النفى والاثبات المركبات الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها الخبرية كافادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو الغلام الذى لزيد اوليس لزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة ومفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا اونفيا لانهما تفيدان اضافة غلام الى زيد اثباتا فى الاول ونفيا فى الثانى مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجيب بان المراد بالاثبات والنفى فى التعريف هو الحكم بوقوع النسبة اولا وقوعها اعنى ايقاعها اوانتزاعها وليس فى شئ من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة الى حكم معقول وعرّفه عبد القاهر بانه القول المقتضى تصريحه نسبة معلوم الى معلوم بالنفى والاثبات وهو قريب لتعريف ابى الحسين لان المراد بالمقتضى هو المفيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضى ان لايكون قولنا مالايعلم بوجه من الوجوه لايثبت ولاينفى خبرا لامتناع ان يقال مالم يعلم بوجه من الوجوه معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان مالم يعلم بوجه من الوجوه اعنى المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعنى مفهوم اللامعلومية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة باللامعلومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما فى قولك مالايعلم بوجه من الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها بهذه الصفة كافية فى اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول فى حد الخبر ومصححة للحكم عليها بانها لاتثبت ولاتنفى اى لايحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم (قوله وهو انواع اربعة) شروع فى تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة فباعتبار قائله ينقسم الى متواتر ومشهور وآحاد على ماتقدم وباعتبار حكمه الذى اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذى يفعله المخبر فى خبره اعنى ايقاع النسبة اوانتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق اوالكذب على ماصرح به السيد الشريف فى اول شرح المفتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة اولا وقوعها على مازعمه التفتازانى ثم لاواسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم من الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والامتثال به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان

بالمعنى

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والا فكذب وقال الجاحظ ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا والثانى اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصار ستة اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان النبى عليه السلام لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق منع الخلو فى الافتراء والاخبار من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه قسيما له ولاصدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد المخبر لا لاعتقاد السامع وبان المعنى أفترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له قصد اولم يقصد للمجنون حاصله ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان مؤداه أفترى ام لم يفتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب اوليس بخبر لجنونه وقيل ان الخبر منحصر فى الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذى اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا للمخبر اولا فان طابق واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء المطابقة اوالاعتقاد اوكلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين فى اخبارهم عن رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله ان المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والآخر قوله انك لرسول الله والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا المطابقة فكانت خبرا كذبا ورد بانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر واذا انتفى احدهما او كلاهما كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

(و) الثالث (ما يحتملهما) اى الصدق والكذب
(بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء
المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار
تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق
لانه مدلوله الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا
يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستوآء
جانبيه كيف وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الآية

صادق قطعا والا لبطل دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلأن دلالة المعجزة قطعية وتخلف
المدلول عن الدلالات القطعية ممتنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
العقلية التى يمتنع التخلف عنها عقلا على ماذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة
المعجزة عقلية يمتنع التخلف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان
خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لله تعالى لكونه ممتنعا ومن
القطعية العادية التى يمتنع التخلف عنها عادة على ماذهب اليه اكثر الماتريدية
وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى مخبره ثم صدق هذا النوع من الخبر
اما ضرورى اونظرى والضرورى اما ضرورى بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
الضرورى بمضمونه وهو المتواتر واما ضرورى بغيره بان استفيد العلم الضرورى
بمضمونه من غير الخبر اى بكونه موافقا للضرورى بان يكون متعلقه معلوما
لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظرى مثل خبر
الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر
والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات نظرى ايضا نحو العالم حادث
وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمتثل بامره واما معلوم كذبه كدعوى
فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما محتمل للصدق
والكذب بلا رجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرآئط
المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم لا ينافى كون الخبر فى نفسه
مع قطع النظر عما اضيف اليه محتملا للصدق والكذب (قوله فانه يحتمل الصدق
باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب اه) يعنى اضافته الى الفاسق لا تخرج الخبر عن
وضعه الاصلى اعنى احتماله الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلى
فى الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلى) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
قائم اوليس بقائم مثلا مشتملة على حكم ايجابى اوسلبى مفعول للمخبر فى خبره هذا
ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعنى الايقاع او الانتزاع وهذه النسبة
الذهنية ان طابقت النسبة التى بين زيد والقيام فى الخارج فى الكيفية بان تكونا
ثبوتيتين معا اوسلبيتين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقها بان كانت الذهنية
ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية اوبالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة
الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى فى الواقع موافقة

(و) الرابع (ما يترجح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرآئط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه
راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته
بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به
لا عن اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود ههنا
هذا النوع (وله) اى ولهذا النوع (اطراف)
ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف
الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على
المحدث) فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم
(اويقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ
على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا
للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه
السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه
عليه السلام فانه كان مأمونا من السهو اما فى
غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة
وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا
قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه (والكتاب
والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر
اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معرف معنونا يعنى يكتب فيه قبل
التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان
ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثنى فلان
عن فلان الى ان قال عن النبى عليه السلام
ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابى
هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد واما
الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى
فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان ابن فلان
ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه
عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب
مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبى عليه
السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة
ولا يتصور الا باحدهما واما الثانى فلان الخلفاء
والملوك

للاولى فى الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلولة للخبر ايضا لكنها بتوسط
الاولى والمقصودة بالافادة فى الكلام هى النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة
الاخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو
ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول
الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية
وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق
الاشعار بلا استلزام عقلى ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها
بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها
بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما
الكذب احتمال عقلى لكنه يساوى مدلوله الاصلى فى الاحتمال لفسق المخبر (قوله
السماع اه) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية الاول
وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك
اكثر من كتابه اومن حفظه باملاء اوغير املاء وسمعته منه فتقول فى حالة الاداء
لما سمعته حدثنا فلان اواخبرنا اوانبأنا وسمعت فلانا يقول كذا والثانى القرآءة
على الشيخ ويسميها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك
المقروء سوآء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك اومن كتابك اوسمعت بقرآءة
غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على
جوازه واختلفوا فى ان هذا الوجه هل يساوى الاول اوهو دونه اوفوقه على
ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما
وحكى عن الشافعى ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثانى
اى القرآءة على الشيخ على قرآءة الشيخ على التلميذ لان رعاية الطالب اشد عادة
وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه
من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرق الى ترجيح الاول على الثانى قيل
وهو الصحيح مستدلا بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله
بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام
فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة
يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التلميذ ليس بلازم على الصحيح
عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة
من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

ذلك ولم ينكر له مع اصغائه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالاخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ما سنبينه والرابع المناولة وهى على نوعين على ما سيأتى والخامس المكاتبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غيران يأذن له فى روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل فى محله (قوله ويذكر اسناده) اى يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع الاول اجازة معين لمعين كالكتاب الفلانى اوما اشتمل عليه فهرستى الثانى ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتى الثالث ان يعم المجازله كاجزت للمسلمين اولكل احد اولمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول اوبالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سيحمله المجيز مما لم يسمعه قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجازله بعد ان يتحمله المجيز التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقى روما للاختصار (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيدا لها ولهذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثى اومن سماعاتى ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة انهم صححوها واجازوا الرواية بها وردها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال النووى لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله والمجازله ان علمه) قال ابن الصلاح انما تستحسن الاجازة اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخص يتأهل له اهل العلم لمس حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحت والا فلا واشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الائمة على القول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره فى الشرح من الوجهين لكن قوله والا اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل بل يقبل فى الحديث يقتضى كونه قيدا للكل من الحديث والسجل وقد

وعدوا مخالفهما مخالفا للاجماع (ورخصته) اى رخصة السماع

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره أجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا او المناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازله ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما فى الكتاب (خلاف لابى يوسف كما له) خلاف (فى الكتاب الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هنالك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتابة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل

يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان فى يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع) اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجوارى والحيوان والدور لا تضمن بل هى للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المغصوبة قبض ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ورده بعيبه على بائعه فمنافعه للمشترى لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو ان تضر من ضرك كذا فى المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخلة على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المجهول والباء فى بها داخلة على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتنوين اى كل احد مكلف بما فى وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درك معانى جوامع الكلم ينبغى ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعانى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما وسعه كذا فى الكشف (قوله فصل فى بيان حكم فعله عليه السلام) اى فى بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يقبح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احترز عنه رحمه الله بذكر القصدى وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب والقبح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند عامة المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا من الزلات وهى ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى

معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان

فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن من التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية أدى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان فى يده امن من التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا من التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فنقل النقل كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع فى الافضلية وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث فى النقل بالمعنى انواع (فقيما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز النقل بالمعنى . (للعالم باللغة) فانه لما لم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى فى الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لافى جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجيزا وتحته معانى جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندى انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ماروى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما فى وسعه (ولافى اقسام الخفاء) امافى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سوآء كان الناقل مجتهدا اولا (فصل فى) بيان حكم (فعله عليه السلام القصدى) قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لايصلح للاقتدآء (سوى الزلة)

عليه السلام حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له فى القتل اولان موسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى ولكنه كان زلة دون معصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهى مأخوذة من قولهم الرجل زل فى الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشئ فى الطريق فموسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذا لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة ينبغى ان لايستحق العقاب بها مع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لاتخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ان يحترز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل فى الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بها لجلال قدرهم ومنزلتهم واما من جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب المنهى عنه بالاكل الشجرة التى نهى عنها الا انه لما كان خطأ كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحالة النوم ولا بزلة ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب والتنفس ونحوها فانه مباح للنبى عليه السلام ولامته بلا خلاف فليس مما نحن فيه ايضا وان كان بيانا لمجمل فانه يكون تابعا للمبين فى الجهة من الوجوب والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصا فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بيانا للمجمل اما بقول واما بقرينة اما القول فنحو قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم وصلوا كما رأيتمونى اصلى فان الافعال الصادرة من النبى عليه السلام فى الحج والصلاة كانت بيانا لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك يكون بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لآية السرقة بقرينة الحال وكغسل الايدى مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لايشاركه فيه الامة بالاتفاق فليس

مما نحن فيه ايضا وان لم يكن فعله عليه السلام واحدا من هذه الاقسام اعنى ما يكون حالة النوم والسهو وما يكون زلة وما وضح فيه امر الجبلة وما يكون بيانا لمجمل وما يكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله هذا من ان تعلم صفته من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض لان ما يقتدى به من افعاله عليه السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضى ابوزيد وسائر الاصوليين ان افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومستحب ومباح وليس فى حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وذا لايتصور فى حقه عليه السلام لان كل دليل قطعى عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى الصواب واجاب عنه الاولون بان هذا تقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة الينا فحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل ظنى اولا تعلم صفته فان علمت صفته فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتدآء به على الوجه الذى فعله عليه السلام فى العبادات وغيرها وهو مختار المصنف حيث قال فامته مثله فى تلك الصفة وقيل امته مثله فى العبادات خاصة دون غيرها وقيل ما علم صفته مثل ما لم يعلم صفته على ما سيأتى بيانه واستدل الشارح على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم وهذا دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام فيما علم صفته والا لما افادت المراجعة الثانى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر معناه شرطية دالة على لزوم التأسى للايمان اى من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس النقيض ان من ليس له فيه اسوة حسنة فهو لايؤمن بالله واليوم الآخر وملزوم الحرام حرام فعدم التأسى حرام وكذا الازم الواجب واجب فالتأسى واجب ومعنى التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بلا نية مع ان العبادات لاتتأدى بلا نية الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم اى ربائبهم ووجه التمسك به ان الله تعالى علل نفى الحرج عن المؤمنين فى نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام فى الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل

وهى اسم لفعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الحاصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه

المذكور معنى لانه لايلزم من نفى الحرج عنه نفيه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلفوا
فيه على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الحنابلة وبعض المعتزلة
وابن سريج وابن ابى هريرة من الشافعية وقيل انه ندب وهو مذهب امام
الحرمين وقيل التوقف وهو مذهب الغزالى وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر
قصد العبادة فندب والا فمباح وهو مذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح فى حقه
عليه السلام وهو مذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن
والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا
كان مباحا فى حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله
وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع
والقياس اما الكتاب فمثل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامتثال
ما آتاه لان الاخذ ههنا مجاز عن الامتثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله
الذى لم تعلم صفته فكان امتثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم بدليل
مقابله اعنى قوله وما نهاكم والامر لايتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع
ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة وهى الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله
واجبا واجيب عنه بان المتابعة فى الفعل انما هى اذا وقع على الوجه الذى فعله
المتبع وذلك يقتضى العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد
بالمتابعة المتابعة فى القول وهى امتثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة فى القول
والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذى لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان
لكم فى رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه آنفا واجيب عنه بان التأسى
ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة
والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما علم صفته
واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى صلاة
الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فسألهم النبى عليه السلام لم خلعتم
نعالكم فقالوا لانك خلعت فاقرهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع
حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرنى جبرائيل ان فى احداهما قذرا فلولا
ان الفعل الذى لم تعلم صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم الرسول عليه السلام على
استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم
الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه
السلام بل من قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

المتابعة ورد بان هذا يقتضى سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولو سلم السبق
لكنه فى الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست كذلك والثانى انه عليه السلام امر
اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا امالك يا رسول الله تأمرنا
بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه
السلام لم ينكر بل عين عذرا يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من امرى
لما سقت الهدى اى لولا ان معى الهدى لأحللت ولكن لايحل حرام حتى يبلغ
الهدى محله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لانكر عليهم ولم يبين العذر
واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى
اعترضوا عليه بقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فأنى فهموه من فعله وهو
ابعد من قوله فى الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم
انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم لا من فعله ورد بان الامر
بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عنى كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف
يصلح دليلا واما الاجماع فلأن الصحابة لما اختلفوا فى وجوب الغسل اذا التقى
الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله
فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله عليه
السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما استفيد
من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل انزل او لم ينزل او من فعله
عليه السلام لكن لا من حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع فى كون مثله موجبا واما القياس فلان
فعله عليه السلام لما لم تعلم صفته دار بين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على
الوجوب احتياطا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان
كل واحدة منها لما دارت بين ان تكون هى المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع
للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق فى المقيس عليه دون
المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة او كان الوجوب هو الاصل
فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحتاط
فى مثله على حفظ الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما فى المقيس
فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد بانا لا نسلم ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم
لم لا يجوز ان يحتاط فى ايجاب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من
الفرق باطل عند المحققين كذا حققه اكمل الدين فى شرح المختصر واستدل القائلون

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء
(و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه
مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه
تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون
من المبحث (و) سوى (المخصوص به)
كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على
الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى
الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك
الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب
وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك
لا يتصور فى حقه عليه السلام فلا واجب
ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا
(فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى
فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا
علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله
المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان
لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى
فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا
فعل مثل ما فعل على وجهه واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
لتأدى بلاية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم
ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام
الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم
دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام
يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه
بالصارف

بالندب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام اومكروه اوواجب اوندب اومباح ولا سبيل الى الاول والثانى وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والا لعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام فى الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو الندب واجيب بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلمنا ولكن لا نسلم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفى الندب ايضا بان يقال لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والا لعلم صفته واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك فى ثبوت الاباحة فى حقه عليه السلام فيقتدى به فى تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القربة اولم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصد القربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر فى فعله لا يحمل عليه اومباحا لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله لفعل حرام) تركيب توصيفى لا اضافى (قوله وان لم يخل عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل فى تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقد لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر فى بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم فى تحرير هذا الفصل فحرره الشارح المحقق فى شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكر له وانما ترك انكاره فى الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا ينفع فى الحال لاصرار الفاعل

(والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل فى تقريره) اذا فعل فعل بحضرته عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) عليه السلام (ان كان مما علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم (والاستبشار معه ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

عليه لاعتقاد حقيته وقد انكره اولا ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلا دلالة لسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق جوازه ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والا اى وان لم يدل سكوته على جواز ذلك فى الشق الاول وعلى نسخ تحريمه فى الشق الثانى لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصغائر الجائزة على النبى عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه ظهر ان المراد بالجواز فى قوله وانما دل على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا هو المشهور فى كتب الاصول وذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم انكاره لا يدل على الجواز فى الشق الاول ولا على النسخ فى الشق الثانى مستدلين بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان الفاعل لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما ورده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتعرض له الشارح وحرره الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر فقال انه اذا علم رسول الله عليه السلام فعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كمضى كافر الى كنيسة فلا يدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخا لتحريمه والا لزم ارتكابه عليه السلام فعلا محرما وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والا لزم ارتكاب المحرم دليل للقسمين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يشتمل على قسمين ايضا اعنى ما سبق جوازه وما سبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته عليه السلام يدل على الجواز فى القسم الاول وان لم يدل فى القسم الثانى اللهم الا ان يقال ان جوازه ليس بمستفاد من سكوته عليه السلام بل من كونه مما لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم الثانى بقوله كمضى كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر انه معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة
فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل
استبشر فيجب ان تعتبر القيافة

ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان
ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة فى اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل
الشافعى بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون منعا للمقدمة
المعينة لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعى تمسك فى اعتبار القيافة فى اثبات
النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجى
حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
الاقدام بعضها من بعض على ما اخرجه الستة فى كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
السلام ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم ترى ان مجزز المدلجى دخل على
وعندى اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما
فقال هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولولا ان القيافة حجة فى اثبات النسب
لما استبشر بها ولانكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد
فادعياه معا يرجع الى قول القائف ولا يثبت نسبه منهما وان لم يوجد قائف وقف
حتى يبلغ الولد فينتسب الى ايهما شاء فان لم ينتسب الى احد منهما كان نسبه
موقوفا فلا يثبت له نسب من غير امه واعترض عليه القاضى ابو بكر بانا لا نسلم ان
استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة فى اثبات النسب
اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدلجى الحق كيف اتفق
فيكون قول المدلجى حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبى عليه السلام
انما اقره على القول لا على الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان
يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اى المنافقين كانوا طعنوا
فى نسب اسامة لسواده وبياض زيد على ما رواه ابو داود ويكفى فى الالزام كون
القيافة حقا عند الخصم فان الالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة فى نفسها بل
يجب بما يسلمها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الالزام بها ولذا استبشر
بها واجيب عن الاول بان القول بالشئ لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا
فلو كانت القيافة التى هى سند المدلجى منكرة كان قوله ايضا منكرا ولو كان
قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم
يكن منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثانى بان الزام المنافقين
حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لاعتقادهم انها سبب
لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الالزام لان الالزام يحصل بما يسلمه

الخصم

الخصم وان انكره الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام ولو
انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف
عدل الشارح عن جواب القاضى ابى بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عليه
السلام لقول المدلجى واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصلى
والملتفت اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق
اعنى القيافة واستبشر بها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل
والحاصل ان سكوت النبى عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة
اما لما ذكره القاضى واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا يثبت نسب الولد المذكور
آنفا من المدعين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة
واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث المنجمين) يعنى انهم حكموا بنزول
المطر بالتنجيم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب المنجمون لما ان
سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل ينافيه) فيه انه يجوز ان يكون
الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا
منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها
منهما ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى او رسوله (قوله
قد اختلف فى انه عليه السلام اه) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد
بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لا جوازه اذ لا خلاف فى انه يجوز ان يتعبد الله
تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها كما يجوز
ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به وانما اختلفوا فى وقوع التعبد بها
وذلك فى موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احد من
الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابو الحسين البصرى
واثبته بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع
ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى
عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالى وعبد
الجبار والثانى ان النبى عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين
بشرع من تقدم من الانبياء وهى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبى
فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى الا ان يثبت نسخها

ولم يعتبر بها الا الشافعى استدلالا بما ذكر قلنا
مقام الكلام فى شئ غير مقامه فى طريقه
ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه
مقتضى المقام نحن الجائز ان يكون الملتفت
اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو
الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار
والاستبشار لحصول المقصود فى ذلك من غير
التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين
فان النزاع ثمة فى طريق المطلوب قيل على
ان القيافة يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به
حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه
(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة
للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا
(شرائع من قبلنا) قد اختلف فى انه عليه
السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل
شريعة ثبتت لنبى فهى باقية فى حق من
بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى
تنتهى بوفاته او ببعث نبى آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل
بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا
العمل بما نقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما
ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى
ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن
او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها
(تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها
(اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام
بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم للايمان
والشرآئع جميعا فيجب على النبى عليه السلام اتباع شرعهم وبقوله تعالى
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبى عليه السلام
من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وبقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرآئع واجيب عنه
بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالمعقول ايضا وهو
ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا
يبعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان تكون معمولا بها ببعث
رسول آخر لم يقم دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرآئع من قبلنا وان
شريعة كل نبى تنتهى بوفاته على ما ذكره بعض الاصوليين او ببعث نبى آخر على
ما ذكره شمس الائمة وبتجدد الثانى شريعة اخرى الا بما لا يحتمل التوقيت
والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على ابقائه ببيان
الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى لكل امة جعلنا منكم شرعة ببعث الانبياء
ومنهاجا اى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبى داعيا
الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه
انه يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز
ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة فى زمن النبى اللاحق او شرع فى زمن
اللاحق حكم لم يشرع فى زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل فى الشرآئع
الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا للبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
واذا لم تجعل شريعة الرسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع
مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثانى لكونه مبينا عندهم
بالطريق الموجب فلم يكن فى بعثه فائدة والله تعالى لا يبعث رسولا الا لفائدة
فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السالفة
بمكان كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا فى زمان واحد فى مكانين معينين
فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة
ببنى اسرآئيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور آنفا
وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرآئع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه

ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم
اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون
مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من
حيث العمل

على ان يكون شريعة لنبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه
السلام كان اصلا فى الشرآئع بدليل قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما
آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فانه من ابين
الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا فى وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون
نبينا عليه السلام تابعا الشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه
حط من رتبته وبقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية على ما سيأتى بيانه فى المذهب
المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله
تعالى او رسوله واشترطها اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله
ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختاره
ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا
ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل اذا قصها الله تعالى او رسوله
بلا انكار على انها شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر نسخها أما لزومها علينا
فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة
الى ان شرآئع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا لانها بقيت شرآئع
لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا
اليه مختصا به (قوله واما اشتراط القصة) اى قصة الله تعالى او رسوله
(قوله او من اسلم منهم) لجواز ان ما نقلوه من جملة ما حرفوا وبدلوا (قوله
وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمة
صاروا ببعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرآئعهم
قد انتهت بشريعته وصارت سيرا ثابتة والتهوك التحير فان قيل هذا الحديث يدل
على خلاف المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل
فى الشرآئع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتبع لكنه ليس بحى فلا يكون
متبعا اجيب بان ذلك استثناء نقيض المقدم فلا ينتج (قوله بطريق المهايأة)
وفى الكشف هى مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتهيئ للشئ كان
المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه
اشار فى المغرب حيث قال والتهايئ تفاعل من الهيئة وهو ان يتواضعوا على
امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هايأ
فلان فلانا وتهايأ القوم واما المهاياة بابدال الهمزة الفا فلغة انتهى (قوله بقوله
تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار فى قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل
الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا
فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا
بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا
وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام
حين رأى صحيفة من التوراة فى يد عمر رضى
الله عنه أمتهوكون انتم كما تهوكت اليهود
والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا
احتجاج محمد فى جواز القسمة بطريق المهايأة
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

صالح من الانبياء المتقدمة ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج محمد به فى جواز القسمة بطريق المهايأة فى غير المنصوص عليه بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام شريعة نبينا عليه السلام لا شرائع من قبله قيل ان المهايأة تستعمل فى المنفعة والقسمة فى العين وان قوله تعالى ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهايأة وفى الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهايأة (قوله واحتجاج ابى يوسف) والذى ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاقى غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص فى ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا فى دين بنى اسرائيل على كونه واجبا فى دينه انتهى والضمير فى قوله تعالى فيها راجع الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدل به على وجوب القصاص بين الذكر والانثى والاتفاق فى وجوب القصاص مطلقا تأمل (قوله ثم ان مذهب الصحابى اه) لا خلاف فى ان مذهب الصحابى اماما كان او قاضيا او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر سواء علم اتفاقهم فيه او اختلافهم اولم يعلم شئ من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم او اختلافهم اعنى انه نقل من صحابى واحد فى زمن التابعى قول ولم ينقل عن غيره ذلك ولا خلافه من الصحابى فان ما علم اتفاقهم فيه يجب على التابعى ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعى فى قوله الجديد ومالك واحمد فى رواية انه لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

واحتجاج ابى يوسف فى جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير الصحابى تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او بفعل معتقدا للحقية فيه من غير تأمل فى الدليل كأنه جعل قوله قلادة فى عنقه ثم ان مذهب الصحابى اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابى آخر وحجة على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) وهو قيد للحكمين معا (واختلف فى المجهول) مالم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطأ فى اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعى ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبى عليه السلام فى بيان الاحكام

بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعنى انه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف بالاجماع اما الملازمة فلانه لا شئ يقدر فى الصحابى موجبا لكون قوله حجة على غيره الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبى عليه السلام واحواله فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية فى كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس مع الفارق اذ الاعلم من غير الصحابى ليس مثل الصحابى وهو ظاهر وقال ابو سعيد البردعى وابو بكر الرازى فى رواية وجماعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك به وهو قول مالك فى رواية وقول الشافعى قديما واختاره فخر الاسلام والامام السرخسى واستدلوا عليه بما ذكره الشارح وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم وحاصل ما ذكره الشارح على وجهين احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل فى الصحابى مقدم على الرأى اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبى عليه السلام واما انه مقدم على الرأى فلان الفتوى بالرأى لا تكون الا عند الضرورة فاذا افتوا والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لا بالرأى فان قيل لو كان ذلك مبنيا على السماع لاسنده وقال سمعته من رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم فدل على انه بناء على الاجتهاد اجاب عنه فخر الاسلام بانهم قد يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما ان رأيهم احتمل فضل اصابتهم وما احتمل من الرأى فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة فرأيهم اولى اما الاولى فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام فى بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بها الاحكام ولان لهم زيادة حرص فى بذل المجهود فى طلب الحق وزيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأينا ورأيهم وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساوى لتأويل غيرهم فتكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس) اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثانى منتفى واما اذا ادرك به فلا لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطى ويصيب (والتابعى قيل مثله) اى مثل الصحابة فى وجوب قبول قوله (ان ظهر فتواه فى زمنهم) اى فى زمن الاصحاب كالحسن وسعيد ابن المسيب والنخعى والشعبى وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

(الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة) لمعنيين
الاول (العزم) يقال اجمع فلان على كذا
بمعنى عزم فيتصور من واحد (و) الثانى
(الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا اذا
اتفقوا (وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد
عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك
فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
اذ لاعبرة باتفاق العوام وعرف بلام
الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى
عصر وبين بامة محمد عليه السلام ليخرج
اتفاق مجتهدى الشرائع السابقة فانه
لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة
(فى عصر) حال من المجتهدين معناه زمان ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى
آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ

بالرأى كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى قلنا ان التأويل تأمل
فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ولا مزية لهم فى ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
واما الاجتهاد فبتأمل فى المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال
فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخى واليه
مال القاضى ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لا فيما يدرك بالقياس على ماذكر
الشارح بيانهما وههنا مذهب آخر تركنا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان
المذاهب المذكورة فى تقليد الصحابى مشهورة فى الكتب بين الفرق المذكورة لكنه
لم يستقر مذهب ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد على شئ فى هذه المسئلة ولم يثبت
عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابى ألا ترى ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله قالا تسمية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة فعملا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
فعمل بقول الصحابى وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
كالآيسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير موجود الى زمان الوضع
كما فى الصغيرة الى وقت البلوغ فعملا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدة
قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصرى فعمل بقول الصحابى
وقال ابو يوسف ومحمد فى الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك
بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق ورويا ذلك عن
على فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس فعملا بقول الصحابى
وخالفهما فى ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيأ فعمل
بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله فيتصور من واحد) اشار الى الفرق بين
المعنيين اللغويين فان المعنى الثانى لا يتصور من واحد كالمعنى العرفى (قوله وعرفا
اتفاق المجتهدين اه) اختلفوا فى معناه العرفى عرفه الغزالى بانه اتفاق امة محمد على
امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد اجماع
اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد من لدن
بعثته عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع المقصود
ههنا وهو ما يتمسك به فى اثبات الاحكام الثانى انه لو اريد به اتفاقهم فى عصر ما فلا
يطرد بفرض اتفاق الامة فى عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه
غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلى او عرفى كان
اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول
والثانى بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون فى عصر من الاعصار لا جميعا
ولا مطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجماعا ممنوع
عند هذا القائل وعرفه فخر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة
محمد فى عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع
اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان
اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف
بالشرعى واحترزوا به عن الاتفاق على حكم غير دينى وعلى دينى غير شرعى لما ذكره
الشارح من الوجه ثم فائدة باقى القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق
الاشتراك فى الاعتقاد بان اعتقدوه كلهم او فى القول بان يتكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق او تكلم بعضهم به وسكت الباقون الاول عزيمة والثانى رخصة على
ما سيأتى ذكره او فى الفعل بان شرع كلهم فى الفعل فيما كان من باب الفعل وهو
عزيمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقون وهو رخصة او اتفق بعضهم على
الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به
فى الكشف فعلى هذا يكون او فى كلام المصنف لمانعة الخلو لا لمانعة الجمع وقيد
بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحترز باستغراقه باللام
عن اتفاق بعض المجتهدين فى عصر واحترز بامة محمد عن اتفاق مجتهدى الامم
السالفة فانه ليس بدليل لان دليلية الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله
فى عصر ظاهر من كلامه لكنه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
فى المذهب والمجتهد فى المسئلة اذ لم يبق المجتهد فى المذهب الى آخر الزمان (قوله
نحو السقمونيا مسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعى حتى
لا يكفر منكره (قوله وعلى دينى غير شرعى) اى دينى غير مدرك بخطاب
الشرع لان المراد بالشرعى ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا بالحس
ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فحينئذ الاتفاق عليه ليس من قبيل
الاجماع الشرعى بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث
هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع اى
الاعتماد فى ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن
التصريح به انسب بالتعريفات (على حكم
شرعى) خرج به الاتفاق على حكم غير دينى
نحو السقمونيا مسهل وعلى دينى غير شرعى
لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال
الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط
الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع
من حيث هو

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالاتفاق
عليه حينئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحس ماضيا
(قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع فى بعض النسخ بلا النافية وقد وقع
فى اكثر النسخ بدون لا النافية والصواب هو الاول لان الكلام فى الدينى الغير
الشرعى فالمعنى على سقوط لا ان ادراك الدينى الغير الشرعى اما بالعقل فان
حصل اليقين به فالاعتماد على العقل لا على الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل
فذلك الدينى الغير الشرعى من قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم
ان يكون ما فرضناه غير شرعى شرعيا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعى
شرعى (قوله ويمكن هو) واعلم ان القائل بحجية الاجماع لا بد له من النظر اولا
فى ثبوت الاجماع نفسه ثم فى ثبوته عن اهل الاجماع اى المجتهدين ثم فى نقله الى
المحتج به ثم فى حجيته والى هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب المذكور
وفى كل منها خلاف ففى المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه
محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم
اليهم وانتشارهم فى الاقطار يمنع تساويهم فى نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه
بانا لا نسلم ان الانتشار فى الاقطار يمنع تساويهم فى ذلك مع جدهم فى الطلب
وبحثهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يطلب
ولا يبحث الثانى ان اتفاقهم اما عن سند قاطع او عن ظنى وكلاهما باطل اما
الاول فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل الينا ولما لم ينقل علم انه لم يكن
كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الثانى فلانه يمتنع الاتفاق فيه
عادة لاختلاف القرائح والانظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع
لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو اقوى منه حيث
لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما عن الثانى فلان
الظنى قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق
فيما يخفى ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا
ان الاجماع على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عن المجتهدين محال (قوله مع
جواز خفاء بعضهم عمدا) اى لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه)
اى لطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا (قوله او خموله) اى اندراسه فلا يعرف له
اثر وكذا فى اسره فى مطمورة وتقرير الجواب ظاهر بان الاجماع المذكور اى
اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية)

واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد
عليه والاخر قبيل الدينيات التى لا يحصل
بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على
غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات
(ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية
بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم
لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد
فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم
لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع
وان كان عن ظنى فيمتنع لاختلاف القرائح
والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد
فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن
نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق
فى الدقائق لا فى الظنى الجلى (و) كذا يمكن
(العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى
بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم
فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز
خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله او اسره
فى مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده
قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك
فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا
محصورين مشهورين متعينين ولم يرجع
واحد منهم والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله)
اى نقل الاجماع من بعده (الى المحتج به)
خلافا للبعض

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشيعة وبعض الخوارج فلم لم يذكره مع
انه ذكر المخالف فى المقامات الثلاثة المذكورة آنفا اجيب بانه لا عبرة بمخالفتهم
لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق فى هذه القضية وفيه
ما فيه ثم المشهور ان خلافهم فى كونه حجة وقيل فى كونه قطعية ولهم فيه دليل
مزيف (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين
احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على النص القاطع لكن
اجماعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعيا ايضا لان المقدم على القطعى
قطعى ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعيا بخلاف
الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع فى بعض النسخ ههنا على غير القطعى بكلمة غير
وهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم الناسخ والا اى وان لم يكن قطعيا مع اجماعهم
على تقديمه على النص القطعى لعارضه اى لعارض هذا الاجماع اعنى اجماعهم
على تقديمه على القطعى اجماعهم الآخر اعنى اجماعهم على ان غير القطعى لا يقدم
على القطعى والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولى مثل هذا العدد من
العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقديم الاجماع على النص القاطع وان
نقل تواترا مستبعد سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا
طائفة ونقله الى المحتج به طائفة واحتمال النسخ غير ناشئ عن دليل فلا عبرة به
واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب تقديمه على النص القاطع
بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع
على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع
مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض
الاجماعين وثانيهما انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وما لا يكون
قاطعا لا يجوز القطع بتخطئة مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما
الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه ثبت ذلك عنهم تواترا والعادة تحيل اجتماع
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على قطع امر شرعى من غير سند
قاطع يدل على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع يدل
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وفيه ايضا نظر اما اولا فلان الفلاسفة اجمعوا
على قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشريعتهم والنصارى على ان عيسى صلب
وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانتقض بها ذلك الدليل واما ثانيا فلانكم
اما اثبتم حجية الاجماع بالاجماع والكلام فى حجية الاجماع الثانى كالكلام

قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب فى التواتر
استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة
مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا
وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به
وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور
منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا)
فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه
على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان
غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال
عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد
دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية
الى آخر الدهر

فى الاجماع الاول او اثبتم حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بانه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين فى امر شرعى ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر شرعى غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على امر شرعى قاطعين وعن الثانى بان المدعى كون الاجماع حجة واثبتناه بثبوت نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها على ثبوت النص القاطع ايضا لا تتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة (قوله وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث عما لم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذ لا عمل فى القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين فى عصر واحد ولا يمكن ان يكون اتفاقهم على غير الحق والا لكان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة وفيه نظر اما اولا فلأن كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما ثانيا فلأن ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى عما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان علمهم باجتهادهم لا باحتجاج المجتهدين واما ثالثا فلأن اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرائع لا ادراج حكم كل حادثة فى القرآن (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلى فهو ممنوع لان تلك المسئلة لم توجد فى الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها لم تخرج من الخفاء الى الظهور فى زمن الوحى لعدم كون الوحى الصريح ناطقا بها بل بقيت تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطأ على اجماعهم باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور فى زمن الاجماع و بعده بل بقيت فى الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اى وجودها فى نفس الامر وهى لم تنقطع بالخطأ على اجماعهم بل هى موجودة فى نفسها الى آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخطأ الى الفعل فالاولى ان يقال لو جاز الخطأ على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا فائدة فى شرعية هذه المسئلة لعدم العمل بها اصلا لا فى زمن الوحى ولا بعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعله قيد لقوله كرامة او من الله تعالى لا لقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان فاسدا) الاولى ان يقول كان ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته فى نفسه ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع فى بيان ركنه اى ما يقوم به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى اجماع المجتهدين من امة محمد فى عصر على حكم شرعى وهذا الاتفاق نوعان عزيمة ورخصة والعزيمة هى الاصل فى الباب وهى التكلم من كل المجتهدين بما يوجب الاتفاق او عملهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطى العجن والخبز والاستحمام ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملى يفيد الجواز لا الوجوب الا مع قرينة تدل على الوجوب لما روى عبيدة السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملى لا يدل على الوجوب والا لزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب (قوله والرخصة فى الاتفاق) سمى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سيأتى بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع فى الحقيقة لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

فلو جاز الخطا على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحى لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية دلت على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا ينافيه ثبوت لا ادرى من البعض لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين (او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب لما روى عبيدة السلمانى ما اجتمع اصحاب الرسول عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر (والرخصة) فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى

اهل الاجماع فى عصر الى حكم فى مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه
وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا مقطوعا
به عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضى
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضى وانما اشترط تقية
الفتنة لان ترك الانكار فى حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل
على الرضى ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولا فان لم تكن فلا
يخلو من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال
ابو هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون
اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانكار اما لو كان فى معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهى عن المنكر المستلزم للخلف فى اخبار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها
وفى المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اى عرض الحادثة (قوله او الاشتهار)
عطف على العرض اى عند اشتهار الحادثة (قوله منزلته) اى منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى
الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المعتزلة وللشافعى ههنا قول
آخر لكن المشهور هو المذكور فى الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المنقول عن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى وحكى عن الشافعى ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان
انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اى بعد التأمل فى الادلة
(قوله او اعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه فى الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من مباحثة وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على

ويسلم سائرهم فشرط اسماع النطق من الكل
متعذر على ان السكوت عند العرض
او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب
الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ
الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال
عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم
(وخالف الشافعى فى) القسم (الاخير) فان
المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان
يكون سكوت الباقى للتأمل او للتوقف بعده
لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف
الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون
القائل اكبر سنا

ان

ان فى الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك او للتوقير اى لتوقير القائل او الفاعل (قوله
او خوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله
حتى سأله) ولو جعل عمر سكوته تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان
السكوت دليلا على الموافقة لما سكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده
فى خلافهم (قوله فقال) اى قال على رضى الله عنه (قوله كل افقه من
عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اى صيانة لعمر رضى الله عنه عن طعن
الناس بانه امسك المال عن محاله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اى السكوتى لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره
الخصوم من الشبه فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ورد بانه على هذا لم يبق فرق بين قول من
قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان
يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان
يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون
الاجماع كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه
حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق فان قيل
لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضلل وليس كذلك قلنا انما لم يكفر لكونه
متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعى عندنا ولا يكفر جاحده
لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله اه) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف
فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثانى
كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتباره
يؤدى الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة
لا قبلها وعندها لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعى على الحكم
الشرعى والثالث كالمقلد العامى الذى لا يعلم الاصول والفروع والذى يعلم الاصول
لا الفروع والذى يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمبتدع واختلفوا

اواعظم قدرا اواوفر علما كما سكت على حين
شاور عمر فى حفظ فضل الغنيمة حتى سأله
فروى حديثا فى قسمته وفى اسقاط الجنين
فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى
عليك الغرة وقيل لابن عباس ما يمنعك ان
تخبر عمر بما ترى فى العول فقال درته وجوابه
ان الصحابة بعد ما شرطنا مضى مدة التأمل
لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف
المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه
حين نهى المغالاة فى المهر فقالت امرأة أيعطينا
الله تعالى بقوله وآتيتم احداهن قنطارا
ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات فى
الحجال وسكوت على فى المسئلتين كان تأخيرا
الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع
ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى
حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن
ألسن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل
وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة
فى العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر ألين
الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف
عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان
مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن ينعقد
هو باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام
لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا
قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون
خطأ

فی هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضی الباقلانی الی اعتبارهم فی الاجماع مستدلین بان اسم الامة یتناول الکل الا انه خص منها الصبی والمجنون والجنین لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقی الباقی علی حاله بدلیل قوله علیه السلام ستفترق امتی وذهب الجمهور من اصحابنا وغیرهم الی انه لا عبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفین بالعدالة ومجانبة الهوی والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غیر فاسق وغیر مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عامیا کان کالذی لا یعلم الاصول والفروع او غیر عامی کالذی یعلم الاصول لا الفروع و بالعکس واستدل علیه بوجهین الاول لو اعتبر وفاقهم لم یتصور الاجماع لان العادة قاضیة بامتناع اتفاقهم لکثرتهم قطعا وتباین اماکنهم جدا لکن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان یقول اهل الاجماع کذلک ویمکن ان یجاب عنه بانهم لم یبلغوا فی الکثرة الی حد کثرتهم والثانی ان قول المقلد من عنده قول بلا دلیل فیکون خطأ فلو اعتبر فی الاجماع جاز ان یکون قول المجتهدین ایضا خطأ واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة علی الخطأ فکذا الملزوم وفیه نظر لان کون قوله من عنده بلا دلیل لا یستلزم کونه خطأ لجواز اصابته الحق عقلا بناء علی القول ان للعقل حکما فی الشرعیات او توفیقا للحق من الله تعالی وان لم یکن عن دلیل سمعی لان الدلیل للتوصل الی المطلوب واذا حصل المطلوب بلا دلیل سمعی فلا حاجة الیه والجواب عنه انهم قالوا ان الحکم فی الشرعیات لا عن دلیل خطأ علی ما سیأتی بیانه وقد یستدل علیه بان المقلد یحرم علیه مخالفة العلماء وکل من حرم علیه مخالفته للعلماء لا تعتبر موافقته فی الاجماع اما الصغری فظاهرة واما الکبری فلأنه کالمجتهد الذی لم یوجد وقت الانعقاد فانه یحرم علیه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غیر معتبرة بل المقلد اولی منه لانه اذا لم یعتبر موافقة المجتهد الذی بعد الاجماع فلأن لا تعتبر موافقة المقلد اولی وفیه نظر لان هذا المجتهد انما لم تعتبر موافقته لکونه لم یوجد وقت الاجماع وانقراض العصر لیس بشرط والمقلد کان موجودا وقت الاجتهاد فکان قیاسا مع الفارق وذهب بعضهم الی اعتبار موافقة من یعرف الاصول وبعضهم الی موافقة من یعرف الفروع واحترز بالثانی عن الفاسق واستدل علیه بان وجوب اتباع المجتهدین والتزام قولهم انما یثبت باهلیة اداء الشهادة لقوله تعالی وکذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس واذا لم یکن عدلا لم یکن اهلا للشهادة وذلک ینافی وجوب اتباعه ویورث التهمة ایضا وقال بعض اصحاب الشافعی کابی اسحق الشیرازی

فلو اعتبر جاز ان یکون قول المجتهدین ایضا خطأ فجاز اتفاق الامة علی الخطأ (غیر فاسق) فان وجوب الاتباع انما یثبت باهلیة الشهادة واذا لم یکن عدلا لم یکن اهلا للشهادة وذلک ینافی وجوب اتباعه ویورث التهمة لانه لما لم یحترز عن الفعل الباطل لا یحترز عن القول الباطل (و) غیر (مبتدع) فانه ان کان عالما بقبح ما یعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدلیل للمیل سواء غلا حتی کفر کبعض الروافض فی تغلیطجبرائیل علیه السلام اولا کبعضهم فی امامة الشیخین والخوارج فی امامة علی رضی الله عنه وان لم یکن عالما به فان کان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان کان لنقصان العقل فهو سفیه اذ السفه خفة تحمل علی مخالفة العقل لقلة التأمل وایاما کان فلا یکون من الامة الکاملة

وامام الحرمین یعتبر قول الفاسق فی الاجماع ولا ینعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا یلزمه ان یقلد غیره بل یتبع فیما یقع له ما یؤدی الیه اجتهاده فکیف ینعقد الاجماع علیه فی حقه واجتهاده یخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن المبتدع واستدل علیه بما حاصله انه اما متعصب او ماجن او سفیه وایاما کان فلا یکون من الامة الکاملة وتوضیح المسئلة ان المبتدع لا یخلو من ان یکون بدعته توجب الکفر بصریحها کغلاة الروافض والمجسمة اولا توجبه فان کان الاول فلا نزاع فی عدم اعتبار وفاقه وخلافه فی الاجماع لانه کافر وان کان الثانی فان کان بدعته تتضمن کفرا ای توجبه لا بصریحها وهو المخطئ فی الاصول بتأویل ففیه الخلاف فمن کفره لم یعتبره فی الاجماع کالکافر الاصلی ومن لم یکفره یعتبره فیه وان کان بدعته لا تتضمن کفرا ففیه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا مال الیه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة علی الاجماع شاملة له لکونه من المجتهدین فلا ینعقد الاجماع بدونه واجیب بان الادلة من قبیل المقتضی ووجوب المقتضی غیر کاف فی الحکم ما لم ینتف المانع ولم ینتف المانع ههنا وهو الفسق (قوله لم یکن اجماعا) وهل یکون حجة اولا فقال الشارح المحقق فی شرح المختصر لو ندر المخالف مع کثرة المجمعین کاجماع من عدا ابن عباس علی القول واجماع من عدا الاشعری علی ان النوم ینقض الوضوء واجماع من عدا اباطلحة علی ان البرد یفطر لم یکن اجماعا قطعیا لکن الظاهر انه یکون حجة لانه یدل ظاهرا علی وجود راجح او قاطع لانه لو قدر کون متمسک المخالف النادر راجحا والکثیرون لم یطلعوا علیه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا کان فی غایة البعد ویکون من قبیل الاستدلال (قوله خلافا لمالک) قال ینعقد الاجماع باتفاق اهل المدینة واستدل علیه بعض اصحابه بقوله علیه السلام ان المدینة طیبة تنفی خبثها کما ینفی الکیر خبث الحدید وجه الاحتجاج به انه دل علی نفی الخبث والخطأ خبث فیکون منفیا وما ینفی عنه الخطأ فهو حجة قال الشیخ اکمل فی حاشیة المختصر طیبة علی وزن شیبة اسم من اسماء المدینة لا وصف لکنه لا یناسب حمل تنفی علیه تأمل (قوله فان ذلک لیس بشرط) بل اجماع غیرهم من مجتهدی کل عصر حجة ایضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعیة نحو ویتبع غیر سبیل المؤمنین لا تجتمع امتی علی الضلالة وقوله لانه اجماع الامة دلیلنا ولان الامة کلی متواطئ لا متشکک فاذا اعتبر اجماع احدهما یعتبر الآخر ایضا واستدل الظاهریة بوجهین احدهما ما ذکره الشارح رحمه الله من انه

(وشرطه) ای شرط الاجماع (اتفاق الکل) لان المعتبر اجماع الامة فان بقی منهم احد یصلح للاجتهاد مخالفا لم یکن اجماعا لاحتمال ان یکون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد یخطئ ویصیب فاحتمل ان یکون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الکل (فلا یکفی العترة) ای لا ینعقد الاجماع بمجرد اهل بیت الرسول علیه السلام خلافا للامامیة والزیدیة من الشیعة (ولا ابو بکر وعمر) خلافا للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا لاحمد والقاضی ابی حازم منا (ولا اهل المدینة) خلافا لمالک (لا کونهم) ای الکل عطف علی اتفاق الکل (صحابة) فان ذلک لیس بشرط فی انعقاد الاجماع خلافا للظاهریة لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غیرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا یصح

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان
فى المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه
لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلأن ينعقد معه اولى وذلك يستلزم
الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف
سابق يمنع بطلان التالى ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثانى ان الصحابة قبل
مجيئ التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان ما لا قطع فيه يجوز فيه
الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا
على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا قبلهم
على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه
والثانى انه لا يجوز الاجتهاد فى المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد الاجماع فيها
واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على حكم اجمعوا
على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع انه حكم
اجتهادى فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز الاجتهاد
فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اى ان ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه
ما دام لا قطع فيه نظيره لا شيء من النائم بيقظان ما دام نائما واذا وجد فيه الاجماع
زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شيء من الامرين اعنى تعارض الاجماعين
ومخالفة اجماع الصحابة اى عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اى التابعي المجتهد
الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة واما من نشأ من التابعي وبلغ درجة
الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبنى على الخلاف فى اشتراط
انقراض العصر على ما سيأتى فمن شرط ذلك اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره (قوله
لعموم الادلة السمعية) اى القائمة فى حجية الاجماع نحو قوله تعالى و يتبع غير
سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة قيد الادلة بالسمعية
فان من استدل على حجية الاجماع بالعقل فلا بد له من القول بعدد التواتر فان
الاجماع الذى لم يبلغ مجموعه حد التواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على
القاطع اجماعا كما استدلوا عليه بها على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا
(قوله ولا انقراض العصر اه) معنى الانقراض عبارة عن موت جميع المجتهدين
الموجودين وقت نزول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدى عصر فى لحظة

قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترطه
واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر فى اجماع
الصحابة) لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان
الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
كما حكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم
الاصول فى الاحكام وهم المخاطبون حقيقة
بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه
من الامة الكاملة المعتبرة (ولا بلوغهم
عدد التواتر) لعموم الادلة
اى الكل (ولا انقراض العصر) اى عصر
السمعية
المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته
وهو الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع باستقرار
الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض
ينافى الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد
برأى الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية
وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد وابن
فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك فى الاجماع السكوتى على ما مر
آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط ذلك والا فلا واختار
المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الادلة اى السمعية
فانها تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييد بموت او انقراض عصر والاصل
عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان اشتراط الانقراض يؤدى الى عدم
الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعي فى عصرهم يجوز له
مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وحينئذ لا يخلو اما ان
يوافقهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق
تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم
بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع قطعا
واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين عند حدوث الواقعة
لا انقراض من يتجدد بعدهم فاذا انقرض عصرهم ولم يظهر منهم ولا من التابعين
المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد
انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض اعتبار
دخول من ادرك عصر المجمعين الاولين فى اجماعهم مع جواز رجوع بعضهم
قبل الانقراض على ما هو المختار عند المشترطين ذلك واما اذا كان فائدة الاشتراط
جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احمد لا اعتبار
موافقة من سيوجد فى اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند
انقراضهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين
واحتج للمشترطين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت
انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا تقرر اعتقادهم على حكم مضى وقت
التأمل وان لم ينقرض وعن الثانى ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون
رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع وهو
لا يكون دافعا لاجماعهم واحتماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا وعن
الثالث بانه قياس مع الفارق اعنى انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا (قوله
الاولى ان اهل العصر الاول اه) اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة
فى شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف
اهل عصر فى مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
مضى وقت التأمل وعن الثانى ان توهم
الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن
الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل
(ولا للاحق) اى لا يشترط للاجماع اللاحق
(عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان
الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
عند مشايخنا انه يجوز والاختلاف السابق
لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق
مجتهدى العصر وقد وجد وللمخالف اولا ان
الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر
لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان فى تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس
الذى ورد بخلافه نص وعن الثانى انه ان اريد
التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان
دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى
زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر
الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطى
ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
اختلفوا على قولين يكون اجماعا على
نفى قول ثالث

والآخر مذهبا لغيره فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده
على احد القولين فى تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا
فذهب اكثر اصحاب الشافعى وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة
مجتهدا فيها كما كانت لامجمعا عليها واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم وهو
الاصح انه لايمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة
واختاره فخر الاسلام والقفال الشاشى من الشافعية واختاره المصنف ايضا
واستدل عليه بان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل على اجماعهم على تجويز
الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر
الثانى على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض تخطئة احد
الاجماعين اجيب بانا لانسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان
المصيب واحد والآخر خطأ واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ ولو سلم
اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع قاطع
بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز فى ذلك الاجماع
لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد
الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثانى او بعدم الواحد المخالف
ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد
القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابى حنيفة
يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
ابى حنيفة فى رواية ومع محمد فى رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
او لم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد
باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعنى اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه
فان عند عمر لايصح بيعها وعند على وجابر يصح ثم انعقد اجماع التابعين على قول
عمر وذكر الكرخى عن ابى حنيفة ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد
لا ينتقض قالوا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

ولذا قلت (الا ان يكون) اى الاجماع اللاحق
(على قول ثالث) فحينئذ يكون الخلاف
السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم
خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح
الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد
او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع
الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان فى ارث
الجد وحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد
الاجلين ويشتركان فى عدم الجواز بالاشهر
قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاول
فالقول بالاشهر ثالث ينفى المتفق عليه ومنها
علة الربا فى غير النقدين القدر مع الجنس
او الطعم او الادخار معه وتشترك فى ان لا ربا
الا مع الجنس

انعقاد الاجماع اللاحق واشترط فى انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على خلاف
مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابى حنيفة ليست دليلا على
ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذى تقدمه الاختلاف السابق اجماع
مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع فيه
شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضى فى بيع
امهات الاولاد ولا ينتقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعى لا لما ذكر ان الخلاف
السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى هذا لافرق بين قول ابى حنيفة ومحمد
فى ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان ابا حنيفة قال
ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد واحتج
للمخالف اعنى اكثر اصحاب الشافعى بوجهين احدهما حاصل الاول ان المخالف
الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة ولم يخرج
بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يتفق كل
الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله لبطل
المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابى حنيفة والشافعى وغيرهما ولصار قول
الباقين فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقين كل الامة الاحياء
فى ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
خبر ان والضمير فى قوله راجع الى الميت اى قوله فى حال حياته معتبر لدليله لا لذاته
ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر فى الاجماع فينتفى
الاجماع بعدمه وثانيهما ان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل
ما كان كذلك باطل فهذا باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
قولى الصحابة تبين ان القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى
الضلال اذ الضلال هو الخطأ بيقين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس رضى
الله عنه انه ضل فى انكاره العول ولا بابن مسعود رضى الله عنه فى تقديمه ذوى
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهم على خلاف ذلك واجاب عن الاول
بان حجية اجماعهم لا تتصور الا من الاحياء المعاصرين لا من الاموات فلا يضر
خلافهم فى حياتهم الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق ببقاء
دليله فيضر الاجماع اللاحق قلنا لانسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع اللاحق
المنعقد بخلاف كالقياس الذى ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وفيه نظر
اما اولا فلان الخصم لا يسلم انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف المقدم حتى يصح

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان الجواب تحقيقى لا الزامى واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم لبطل المذاهب ولصار قول الباقين اه وعن الثانى بمنع الملازمة على تقدير وبمنع بطلان اللازم على تقدير (قوله اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل) اى كل المحل المتعدد وهو العيوب الستة فى الزوج والسبعة فى الزوجة وتعددها باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله اذ تفريق القاضى) متعلق بعندنا (قوله وكثلث الكل للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفى المسئلتين الآتيتين باعتبار الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاتى الفرض والنفل (قوله اذا اختلفوا على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه فهل يجوز للثالث احداث قول ثالث مخالف لهما اولا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى ومالك كالآمدى وابن الحاجب الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والا يجوز واختار رحمه الله الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول الثالث فيهما مخالف للاجماع فلا يجوز واما فى الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك (قوله وبعضهم خصوا الخلاف) اى الخلاف فى ان القول الثالث هل يجوز ولا بعد استقرار رأيهم على القولين (قوله استقلالا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد استقلالا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأى الفريقين عليهما فلا يجوز القول بحرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب فى ارث الجد (قوله القدر مع الجنس) اى عند الحنفية (قوله او الطعم) اى الطعم مع الجنس عند الشافعية (قوله او الادخار معه) اى الطعم والادخار مع الجنس عند مالك (قوله ومعه لا) اى القول الرابع مع الجنس لا ينفى المتفق عليه اشار به الى ان القول الرابع فى مسئلة الربا ليس مما ينفى المجمع عليه مطلقا بل ينفيه فى صورة فقط وفى صورة اخرى لا ينفيه فحينئذ لا يصح التمثيل به لما نحن فيه اعنى كون القول الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعنى شمول العدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعنى تطهيرهما فلا يرفعه فيكون القول الثالث فى هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه كما فى مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على انا نقول لا نسلم

فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احداهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى رحمه الله فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد

ان

ان شمول العدم ايضا رفع المجمع عليه فى هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعى فصدق ان شيأ من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احداهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع (قوله بعيوبه الستة) وهى الجنون والجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر والمراد بالمحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح به (قوله فالقول بثلث الكل فى احداهما) قيل لا نسلم ان احد الشمولين اعنى ثلث الكل او ثلث الباقى فى الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعى آخر بعكس ذلك فالقول الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعى وناقضية المس خالف فيه اصحابنا فيصدق ان شيأ من الناقضيتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احداهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا للاجماع على ما مر نظيره آنفا وفيه تفصيل سيأتى ذكره (قوله اى بعض المتأخرين من الشافعية) كالآمدى ومعهم من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه) احترز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاولين) وكالنية فى طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية فى الكل وعند البعض فى التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا للاجماع وكبكر وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يردها مطلقا وعند البعض يردها مع ارش البكارة فالقول بردها مجانا ثالث (قوله فعدم الاكتفاء) بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع (قوله ليس الا مخالفة مذهب واحد) اى من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل فى تلك الصور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب الاخذ بقوله لا بقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او بقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اى بعض المتاخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما أجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاولين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتفى اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (والمجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه

عن قولهما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب الاخذ بقوله على وجه التصويب مع احتمال الخطأ و بقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب (قوله والمنفى القول بمنفيهم) اى الذى نفاه بعض المتأخرين فى قولهم هو القول بنفى المتقدمين القول الثالث لا ما لم يتعرضوا وسكتوا عنه يعنى القول بعدم الثالث (قوله والا) اى وان كان عدم القول بالتفصيل او الثالث هو القول بعدمهما اومستلزما له لزم على كل مجتهد اه وجه الملازمة ان موافقته لصحابى اومجتهد فى مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم موافقته له فى جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان اباحنيفة وافق ابن مسعود فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافقه فى ان المحروم من الارث يحجب غيره عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له فى مسئلة انما تستلزم عدم القول بمخالفته له فى تلك المسئلة فقط لا فى غيرها وعدم القول بمخالفته له فى تلك المسئلة يستلزم القول بعدم مخالفته له فى تلك المسئلة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له فى جميع المسائل (قوله بل الشأن فى التمييز اه) توضيحه ان اكثر العلماء من المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم فى القولين لا يجوز احداثه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل او على عدم القول الثالث ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين وقال ان استلزم القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلوا عليه بان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما فى الصورتين الاوليين من الصور المذكورة لا مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى كما فى باقى الصور فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالف من وجه على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين بان احداث القول الثالث ليس بممنوع فى جميع الصور المذكورة بل فى بعضها فاطلاق المنع والتجويز ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق فى المنع والتجويز فالتفصيل المذكور بعده غير مفيد اذ لم يذكر فى دليل التفصيل ما يبطل دليل المانعين بل قالوا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه فى جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس ما بقى آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا (غير مفيد) بل الشأن فى التمييز بين الاستلزام وعدمه

فى مسئلة وذا لا يبطله لان المانع يسلم ان الممنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض ويقول ان فى الصور كلها مخالفة الكل على ما ذكره رحمه الله سابقا بل الشأن ان يبين ما يتميز به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقية القول بالتفصيل وبطلان ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجويز لكنهم لم يبينوه فلابد من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل وبالاجماع المركب صحيح فى جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا كما يقال فى الزام الخصم اما ان تثبت ولاية الاجبار للاب اولا تثبت فان ثبتت ثبتت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزاما للخصم وكما يقال فى وجوب الزكاة فى الحلى فى الزام الشافعى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول الوجود لان الوجوب فى الحلى ثابت عندنا وفى الضمار ثابت عند الشافعى فيكون شمول العدم مخالفا لهذا الاجماع المركب وهذا وان لم يفد حقية الوجوب فى الحلى عندنا لكنه يفيد نفى ما قاله الشافعى فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعى واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا ولا القول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا فى امر واحد حقيقى شرعى يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا او كان واحدا لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال المجمع عليه فلا يصح التمسك فالاول اى المشترك منهما فى واحد حقيقى شرعى كمسئلة العدة والمتوفى عنها زوجها والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد حقيقى شرعى اى ثبت بالشرع ومسئلة وجوب النية فى طهارة الوضوء والغسل والتيمم فان القولين اعنى وجوبها فى الثلاث عند الشافعى وفى التيمم فقط عندنا يشتركان فى امر شرعى وهو وجوب النية فى الطهارة الا ان الشافعى اوجبها فى الثلاث وعلماؤنا فى الواحد كمسئلة البكر التى وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فان القولين اعنى عدم ردها مطلقا وردها مع ارش البكارة يشتركان فى عدم الرد مجانا وهو امر شرعى فالقول الثالث فى هذه الصور الاربع باطل مخالف للاجماع وكمسئلة ذات

الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب فان القولين يشتركان فى اثبات نسب
الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم
الشرع يعنى الافتراق فى الصورتين حكم شرعى فاحداث القول الثالث باطل
سوآء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم
اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا والثانى اعنى عدم اشتراك القولين فى امر
واحد شرعى كمسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس او الطعم معه او الطعم والادخار
معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان فى امر واحد شرعى فان قيل يشتركان
فى علية الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكما شرعيا بمعنى لا تدرك لولا خطاب
الشرع على ما هو معنى الشرعى بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور
ليس امرا واحدا حقيقيا بل هو واحد اعتبارى ولو سلم انه واحد حقيقى لكنه ليس
حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين
ففيها تفصيل وهو ان القولين اعنى وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان
فى امر واحد شرعى وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
باطل لكونه مخالفا للمجمع عليه اعنى وجوب احد الغسلين وان كان شمول
الوجود اى وجوب الغسلين معا فلا يكون مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل
الافتراق اى عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اى شمول
الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم
شرعى لان الشرع لم يحكم بان المنافاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما فى مسئلة ذات
الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب على ما ذكرناه آنفا وكمسئلة
الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعددا فان القول الثالث
فيها سوآء كان شمول الوجود اى الناقضية فيهما او شمول العدم اى
عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين فى امر
واحد سوآء كان كل من القولين امرا مركبا اعنى الانتقاض فى الخروج وعدمه
فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى او امرا واحدا اعنى الانتقاض
فى الخروج مع عدمه فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى فان قيل انهما
قد اشتركا فى احد الافتراقين اى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعى فان قيل انهما يشتركان فى عدم جواز الصلاة
وهو حكم شرعى فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فللاحتجام

فللاحتجام واما عنده فللمس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا
اجماع ببطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون ابو حنيفة مخطئا فى ناقضية
الخروج مصيبا فى عدمها فى المس والشافعى يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما كونه مخطئا فى الآخر وهو القول
بشمول العدم فلا اجماع فى بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا له
وقس عليه باقى الصور يعنى ان اشترك القولان فى واحد شرعى يبطله الثالث
فاحداث الثالث باطل والا فلا (قوله على ان التمسك اه) اى تمسك المانعين بعدم
القائل بالفصل فى بعض الصور وبالاجماع المركب فى بعض آخر ولا بد من ذكره وان
تركه الشارح مشهور فى المناظرات فلا ينبغى ابطاله بما ذكره المفصلون فى مقام
استدلالهم اعنى ان الممنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب فى الضمار اه)
لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظيرا للتمسك بالاجماع المركب فى المناظرات لا للتمسك
بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبت
ثبت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظير بحث لان قوله
والا لاجتمع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب فى الضمار
لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان
لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار
مع العدم فى الحلى فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع فى التوضيح
ولعل فى نسخة الشارح ساقطا من قلم الناسخ والا لا وجه لقوله والا لاجتمع
العدمان (قوله فيقبل التمسك) اى بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
المركب (قوله بدليل تجويزهم الاصابة اه) كما فى مسئلة الخروج من غير
السبيلين والمس فان التجويز والتخطئة فيهما فى مقام التحقيق منهم لا فى مقام
الالزام على ما ذكرناه آنفا (قوله كالافتراق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه
آنفا (قوله كما فى القول بوجوب تطهير المخرج) فان القولين يشتركان فيه
فى وجوب التطهير وهو امر واحد شرعى والقول الثالث اعنى شمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله يفيد اليقين) واستدلوا عليه
بقوله تعالى كنتم خير امة الآية فان الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه اذ لو
لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا خفاء فى ان
الضالين لا تكون خير الامم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوساطة
هى العدالة بين الافراط والتفريط وهى تقتضى الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور
فى المناظرات كما يقال الوجوب فى الضمار
ان كان ثابتا يثبت فى الحلى ايضا والا لاجتمع
العدمان وهو منتف اجماعا والصواب
ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل
التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محمل المنع
المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة
فى احدى المسئلتين المنفصلتين والخطأ
فى الاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام واما
اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل
الثالث الا اذا اشترك القولان فى حكم واحد
حقيقى شرعى يبطله الثالث كاشتراك القول
بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه
معه مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد
حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه اما اذا
اشتركا فى واحد اعتبارى كاشتراك القول
بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم
معه فى مفهوم احد الامرين او احد الامور
او فى واحد حقيقى ليس بشرعى كالافتراق
فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعى لكن
لم يرفعه الثالث كما فى القول بوجوب تطهير
المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث (وحكمه)
اى الاجماع (انه من حيث هو هو) مع قطع
النظر عن العوارض (يفيد اليقين) كما ان
الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد
(فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا

وتنحى الزيغ عن سوآء السبيل و بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين
له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه
الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد
ولاشك ان مشاقة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان
الاتباع فى المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة بل يكون قبيحا لان
ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذلم يتركوا سدى وقال
تعالى قل هذه سبيلى ثم سبيل المؤمنين لايمكن ان يكون عين ما اتى به النبى عليه
السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعنى
الاتباع عين المعطوف عليه اعنى المشاقة فى هذه الآية والعطف يقتضى المغايرة
بينهما ولايمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لايدخل فيها ما اتى به الرسول
عليه السلام اذلو كان كذلك كان ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين
فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما
اتى به النبى عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به
النبى عليه السلام فان شرط فى كونه واجب الاتباع اجماع الامة حصل المطلوب
وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق
فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبى عليه السلام ومن
غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد المذكور
اجيب بان الجزء لايكون غير الكل وان لم يكن عينه و بقوله عليه السلام لاتجتمع
امتى على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا
على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب
للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال فى بعض
الاحكام بناء على الخطأ فى الاجتهاد لاينافى كون المؤمنين العاملين خير الامم
واما على الثانى فلان العدالة لاتنافى الخطأ فى الاجتهاد اذلا فسق فيه بل هو
مأجور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة
مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد لان ضم غير العدل لايفيد العدالة
اذلاشئ فى المجموع غير الآحاد ولوسلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين فى عصر
واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبى عليه
السلام عين سبيل المؤمنين ولانسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

لان

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس وفى غيره خلاف (ولابد له)
اى للاجماع (من سند) اى دليل وامارة
يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلاداع
عادة ولان الحكم الذى ينعقد به الاجماع
ان لم يكن عن دليل سمعى كان عن عقل وقد
ثبت ان لاحكم له عندنا وقيل لو كان عن سند
لاستغنى به عن الاجماع فلم يبق له او لحجيته
فائدة قلنا هذا يقتضى ان لايكون اجماع تما
عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك
لانسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط
البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه
ونحو ذلك

لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة
فى المفهوم كافية فى صحة العطف ولايلزم المغايرة فى الخارج ولوسلم ان
ما اتى به النبى عليه السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط
ولوسلم انه غير مشروط بها بل ينفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان
اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لايدل على وجوب اتباع المؤمنين ولوسلم
ان سبيل الغير ليس هو الكفر لكن اللام فى المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع
المؤمنين الى يوم القيامة وذلك لايدل على ان ما وجد من الاجماع فى عصر عصر
حجة ثم اين الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل
والجاهل غير داخل فى الاجماع المتبع ومادون ذلك فالآية لاتدل عليه ولوسلم
ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد فى عصر عصر لكن السبيل مفرد لاعموم
فيه فلا يقتضى اتباع كل سبيل والالوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات
لانه سبيلهم واللازم باطل ولوجب اتباعهم فى اجماعهم قبل الاتفاق على
حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم فى امتناعه بعده
وذلك تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبى عليه السلام وترك
مشاقته او بمتابعة سبيلهم فى الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى
من الحمل على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ فى زمن النبى عليه السلام وبعده
والحمل على الاجماع يقتضى اختصاصه بما بعد النبى عليه السلام لان زمن
الاجماع بعده عليه السلام ولوسلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل
هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعى وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
الاجماع من الهدى فلابد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
فى اتباعه عن اتباع الاجماع ولوسلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن
المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لايكون الا حقا او المؤمنون
الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله ولوسلم دلالته على كون الاجماع حجة تفيد
اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فانه يدل
على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة نحو ماروى ان النبى عليه السلام سأل
معاذا عن الادلة التى يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد
القطع و بلوغ مجموع ماروى من الآحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه
الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب
واحتج بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه
الاستدلال به ومايرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا
فارجع اليه الثانى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الآية
وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق
الطوآئف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله
فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولاتكونوا
كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءتهم البينات و يرد عليه انه لا يفيد الا كون
ما اتفق عليه طوآئف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على
المجتهدين حتى لايسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لايستلزم القطع لان الظن
قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح
الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا
الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم واتفقوا
على الجواب يجب القبول والا لم يكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة
فى ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع
على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلاة حتى قيل رضيه
رسول الله لامر ديننا أفلا نرضاه لامر دنيانا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة
والطبرى قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لاظنيا قياسا اوخبر
واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى)
كلمة الا داخلة على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون
الاجماع المبنى عليه حجة لان الحجية تقتضى القطع قلنا لانسلم ان الحجة منحصرة على
القطع ولوسلم فمعنى الاجماع القطعى ليس ان يكون سنده قطعيا بل ان يكون منقولا
بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع
الصحابة قطعى وان كان سنده ظنيا (قوله الركن الرابع فى القياس) لما فرغ من
مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع فى مباحث القياس وهو فى اللغة التقدير
يقال قست النعل بالنعل اى قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قايس

واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان
يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل
يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع
فى جواز كون السند قطعيا معنى لانه
ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على
حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لايسمى اجماعا الا ان الحد
صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا
يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت
(وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان
ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله
اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او
الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا
انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع
اتفاقيا كما مر فهو كالآية القطعية الدالة
والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن
سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا
عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من
بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يروفيه
خلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل
جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع
(المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف
سابق اورجوع من البعض لاحق (فهو
كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لا يضلل
جاحده ايضا (الركن الرابع فى القياس وهو
لغة التقدير)

من

من المفاعلة لامصدر قاس من الثلاثى لان المساواة من الطرفين ومصدر الثانى
قيس يقال قاس يقيس قيسا ويعدى فى اللغة بالباء وعلى كما صرح به فى المصباح
والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصر وفى اصطلاح الشرع ذكروا له حدودا
منها ماذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل فى علة حكمه واعترض
عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة فى الواقع يلزم ان لايتناول
التعريف ماتكون المساواة بينهما فى نظر المجتهد لافى الواقع وان اريد المساواة
فى نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط مالابد من ذكره اعنى قوله فى نظر المجتهد واجيب
باختيار الشق الاول وحمل التعريف على مذهب المخطئة اعنى ان كل مجتهد لايلزم
ان يصيب بل المصيب واحد والباقى مخطئ وماتكون المساواة بينهما فى نظر
المجتهد لافى الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلايضر خروج
ذلك واما على مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلابد لشمول التعريف
من قيد فى نظر العقل على هذا المذهب الثانى انه لايتناول قياس الدلالة وهو
مساواة الفرع الاصل فى وصف جامع لايكون علة للحكم لافى نفس الامر
ولافى نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا بالعلة الحكم دالا عليها مثل النبيذ
ذورائحة كريهة فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة
المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة اسم الفاعل يأثم بالقتل
فيجب عليه القصاص كالمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب
القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل
ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة فلايتناوله
التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولا ان المقصود ههنا
تعريف قياس الدلالة لانه مشهور فى الفن فلايضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
ليس من افراد المعرف وثانيا سلمنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراده لكن
لانسلم انه لامساواة فى العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة
فى العلة وان لم يصرح بها فان المساواة فى الرائحة والتأثيم فى المثالين المذكورين
لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمنا ونحن عممنا المساواة
فى التعريف من الصريح والضمنى فيتناولهما معا الثالث انه لايتناول قياس
العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل فى الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل
فى الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام فى الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغيره
كالصلاة فانها لما لم تجب فى الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قس النعل بالنعل اى قدره به واجعله
مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل
اذا قدر عمقها به ولذا سمى الميل مقياسا وصلة
القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى
لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته فى الآخر)
اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت
والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله
تعالى واختار المثل فى الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون
الصلاة كما فى غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم فى الاصل
عدم الوجوب فى الواقع وفى الفرع الوجوب فيه والعلة فى الفرع الوجوب بالنذر
لانه علة العلم بالوجوب فى الواقع وفى الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس
العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولا انه ليس من افراد
المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانيا سلمنا انه من
افراد المعرف لكن لا نسلم ان لا مساواة فى العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين
احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر فى اشتراط الصوم للاعتكاف
المنذور فى ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور
فى اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له فى اشتراط الصوم
وعدمه كما فى الصلاة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف
او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة
ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة
فى الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة فى الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب
لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر
لا مدخل له فى ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلا وغير المنذور فرعا
والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور
عليه وثانيا ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير
ان لا يشترط الصوم فى الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا
فى الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم
الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضا
ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد فى استخراج الحق واعترض عليه ببذل الجهد
فى استخراج الحق من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس
فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعترض عليه ايضا
بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر
فى نص او اجماع وايضا العلم ثمرة القياس لا هو فلا يصح تعريفه به ومنها ماذكره ابو
هاشم وهو انه حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بالحمل بلا جامع
فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ماذكره القاضى ابو بكر انه حمل
معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة او نفيهما فيتناول قياس الموجود على الموجود فى امر وجودى او عدمى
وقياس المعدوم على المعدوم فى امر وجودى او عدمى وقوله من اثبات
حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير وقوله اوصفة نحو النبيذ
مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الاول ان الحمل من ثمرة
القياس فلا يصح تعريفه به الثانى انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس
وليس كذلك فان الحكم فى الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجامع كاف
فى التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع فى الحد ومنها ماقيل انه رد الحكم المسكوت
عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ماقيل انه تعدية
حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم
اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان
اذ الاصل ماينبنى عليه غيره والفرع ماينبنى على غيره وفيه نظر لان المعدوم
قد ينبنى على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم
المشروط باق على العدم الاصلى لا مبنى على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلته
من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن
محلها وايضا ان الشئ لا يكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الآخر
فان اريد بالفرع والاصل فى التعريف المذكور معناهما الحقيقى يلزم الدور
لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما مايصير فرعا واصلا بعد القياس يكون
كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز فى التعريف بلا قرينة ومنها ماهو
المنقول عن الشيخ ابى منصور الماتريدى وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته فى الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظة بالرأى للاحتراز عن
دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبت لا مظهر اذ لا اجتهاد
فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته
عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبه لم يتعرض فخر الاسلام لتعريف القياس
وفائدة القيود ظاهرة على ماذكره الشارح لا شبهة فيها وانما الشبهة فى ان
المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر
باللسان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على مامر فى تعريف
القاضى ابى بكر اذ لا يلزم فى القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان
(قوله لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين) على ما بين فى علم الكلام وكذا مسئلة
عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال فى شبه العمد) هذا قياس

لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم
القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شئ
فى غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال
حكم احد المذكورين ليشمل وجودى
الموجودين كما يقال فى شبه العمد عمد
عدوانى فيقتص به كما فى العمد وعدميهما

الموجود اعنى القتل الذى فيه شبه العمد على الموجود اعنى القتل بالمحدد
فى المعنى الوجودى اعنى لزوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العدوانى (قوله
نحو قتل فيه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعنى القتل الذى فيه شبهة على
الموجود اعنى القتل بالعصا الصغيرة فى المعنى العدمى اعنى عدم القصاص والعلة
فيهما الشبهة (قوله كعديم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدوم على المعدوم
فى المعنى الوجودى وما يتلوه قياس المعدوم على المعدوم فى المعنى العدمى للعلة
المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولى الابصار) وجه الاستدلال به
ان فاعتبروا اما من الاعتبار بمعنى ردّ الشئ الى نظيره او من العبرة او العبور بمعنى
التبيين او من العبور بمعنى الانتقال والمجاوزة وكل قياس مشتمل على هذه المعانى
الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه ردّ الفرع الى اصله فى اثبات مثل حكمه
بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجاوزة من حكم الاصل الى
الفرع فيندرج اى كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اوّلا لا نسلم
ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم من المعانى بل هو عبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبته
فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق ولصحة نفى الاعتبار عن القائس الغير المتعظ
كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة فى القياس
اذ الحقيقة لا تنفى واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شئ من المعانى الثلاثة المذكورة
معنى حقيقيا له ايضا فيكون حقيقة فى الاتعاظ ولترتبه فى هذا النص على قوله
يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ
بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البرّ
والنبيذ على الخمر واذا كان حقيقة فى الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
الاحتجاج به على حجية القياس لان القياس لا يشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه
لو كان حقيقة فى الاتعاظ لما صح نفى الاتعاظ عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفى لكن
اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعظ وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار
يقال اعتبر فاتعظ فلا يكون حقيقة والا يلزم تعليل الشئ بنفسه وما ذكره من غلبة
الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله فى الانتقال وتبادر الذهن اليه
ليس دون الاتعاظ وما ذكره من صحة نفى الاعتبار عن القائس ليس باعتبار كونه
قائسا حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقيا له بل معناه الحقيقى هو الاتعاظ فلا
يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القائس اخل المقصود الاصلى من القياس
وهو امر الآخرة فنفى عنه الاعتبار مجازا كما يقال مجازا لمن لم يبادر فى الآيات

نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا
الصغيرة ووجودى المعدومين كعديم
العقل بالجنون على عديمه بالصغر فى ان
يولى عليه وعديميهما كعديمه بالجنون على
عديمه بالصغر فى ان لا يلى على غيره (بالرأى)
متعلق بالابانة احترازعن دلالة النص لان
المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى دليل
مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله
تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اى ردّوا الشئ
الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من
قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف
الينا هو اعمال الرأى فى المعانى المنصوصة
لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من
العبور

انه

انه اعمى واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصلى وما ذكره من قوله ولترتبه اه
قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعى
لان معناه افعلوا الاعتبار لا قياس الارز على البرّ والنبيذ على الخمر مخصوصا
فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فانّ ورود الكلام من الشارع وغيره على
وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور هو
الاعتبار الذى دل عليه اعتبروا اعنى مصدره الضمنى فلا يكون عاما لان الفعل انما
يدل على الماهية من حيث هى لا الافراد فيكون المعنى افعلوا اعتبارا فيكون
مطلقا لا عاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرّح به فى التلويح لان
القياس الشرعى يكون احدى جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة فى الاتعاظ
ولا ضرورة فى حمله فى الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احد
المعانى الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعانى الثلاثة وانه
يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلى لا الشرعى او ما كانت علية
منصوصة عليها لا مستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين
الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
الاعتبار والتسوية بينهما فى اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما
متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدى الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولو سلم
انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
وما لم ينصب عليه امارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلوا الاعتبار او افعلوا اعتبارا
فعلى الاول يكون عاما وعلى الثانى مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعى
والاحتمالات الناشئة لا عن دليل غير قادحة فى العموم والاطلاق وقوله اجراؤه
على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
بالاصل فى المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل احد
بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملها لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضى سبق العموم ودخول المخصوص
تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه امارة
الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود
بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساقطها بالتعارض فثبت بقاء

النص على عمومه موجبا لليقين وسياتى تقرير الاعتراض الثانى فى الشرح مع جوابه (قوله انه ظاهر فى الاتعاظ) اى حقيقة فيه (قوله ولصحة نفيه) اى نفى الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفى الاعتبار عن القائس لم يكن حقيقة فى القياس فيكون حقيقة فى الاتعاظ (قوله ولترتبه على يخربون) هذا يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة فى الاتعاظ ايضا على ماذكرناه وقد ذكره فى الكشف ايضا بل هو اولى اذ لقائل ان يقول لاشك فى ركاكة ان يقال يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المسلمتين لزم عنهما قول آخر كما لاشك فى ركاكة القياس الشرعى على ماذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس فى العقليات القياس المنطقى بل قياس الامور العقلية التى تدرك بالعقل بعضها على بعض كالقياس فى الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل ان يقول انه لايلزم من ركاكة القياس الشرعى كونه ظاهرا فى القياس فى العقليات بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاتعاظ فان قيل المراد بالاتعاظ هو القياس فى العقليات بالمعنى المذكور قلنا يمنعه التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة السياق) اعنى ترتبه على يخربون (قوله ولايقتضى التكرار) اى لو سلم انه للوجوب لكنه لايقتضى التكرار فلايدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس فى كل عصر (قوله نظن وجوب العمل به) اى وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس فى كل عصر (قوله فى غاية الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقينى اعنى حجية القياس (قوله ولذا صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشئ بنفسه (قوله وصحة النفى اه) قال فى الكشف واما صحة النفى عن القائس الذى ليس بمتعظ فباخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلى من الاعتبار الآخرة فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لايبادر فى الآيات اعمى واصم لابالنظر الى كونه قائسا فانه لايصح انتهى يعنى لانسلم ان نفى الاعتبار عن قائس صحيح بل هو اول مسئلة ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله بالمقصود لاباعتبار كونه قائسا لايصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة فى القياس باحد المعانى الثلاثة فيصح الاحتجاج به (قوله لخصوص السبب) اعنى ترتبه على يخربون بيوتهم ولك ان تقول السبب اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلى والشرعى اه) فان قيل حمله على العقلى والشرعى حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

فان

وكل قياس مشتمل على هذه المعانى فيندرج تحت المامور به واعترض عليه اولا انه ظاهر فى الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قائس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر فى العقليات لا الشرعيات ولترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك فى ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر او هو ظاهر فى المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولايقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقطوانه يوزنظن وجوب العمل به فى غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفى لوسلمت انما هى بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلى والشرعى والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة فى الاتعاظ او ظاهر فى العقليات او فى المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعى المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور

فان كان احدهما مرادا لايكون الآخر مرادا والا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه فى التقرير بان المراد بالقياس العقلى ان كان القياس المنطقى فلانسلم اختلاف القياس فى الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا فى متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط فى العقلى والاصل والفرع بالوصف الجامع فى الشرعى متحدان فى الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعى مراد بالنص المذكور لان الشرعى مساوى للقياس فى الاسباب فى الحكم يعنى ان المراد بالقياس غير المنطقى هو القياس فى الاسباب والمسببات فيدخل تحت الشرعى للمساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى هذا تحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الفاء فى قوله فاعتبروا بعد قوله ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضى التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار باسباب باشرها هؤلاء المذكورون لنكف عما اصابهم بتلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لايصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون هذا الجزئى صادقا ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية ايضا اذ الاشتراك فى الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لا قياسا فصح ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم فى ترتب العقاب والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس الشرعى) اى الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعى اى يشمله (قوله لاعبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست ناشئة عن دليل ولو اعتبرت لماصح التمسك بشئ من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات (قوله لحديث معاذ) وهو ماروى ان النبى عليه السلام حين بعثه الى اليمن قال بم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيى فقال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول

بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلة التامة حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاتعاظ هى القضية السابقة غاية مافى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا فى تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة فى كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف على الاجتهاد لان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثانى بانه لاعبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) لحديث معاذ وابى موسى الاشعرى وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها وقد قال الامام الغزالى فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال النبى عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (والاجماع)

رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى ولما ورد
عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحته لغيره الا ان يقاس عليه فيدور
اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد الحديث فان قيل
ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وغريب فيما تعم به
البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابى حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجماع
الفريقين اجاب عنه بقوله وقد تلقتها الامة بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن
لا نسلم دلالته على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ
الجهد فى الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك
بالبراءة او على القياس الذى علته منصوص عليها او مومى اليها او يحمل على انه
كان فى بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكماله
بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال
بالنصوص الخفية لان قوله عليه السلام فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة
يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلى دون
الخفى تحكم ممتنع لعدم الدليل على التخصيص فينبغى حمله على الاجتهاد فى طلب الحكم
من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل
احد فلا حاجة فى معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت
علته منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد
كاف فى جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص علته لم يكن ذلك وافيا
بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله
اقضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضى
عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون
بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الآثار) اى فى العمل
بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم فى دعوى
الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم
يطعمه) فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما اوحى الى النبى عليه السلام محرما
فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص
فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو
الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى
قوله تعالى قل لا اجد الآية (قوله بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم الآية)

فانه

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود
وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال
ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه)
اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا)
بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من
العقليات والاصول الدينية واليه ذهب
الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام
الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا
واليه ذهب داود الاصفهانى ولهم فى نفيه
الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى
فى المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل
شئ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين حيث
دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام
بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند
فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل
لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا
تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا
او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب
المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك
لهم حينئذ بالآية الثانية ولو اريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه
لفظا وبعضها معنى فالحكم فى المقيس عليه
يكون موجودا فيه لفظا وفى المقيس معنى
ففى العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار
نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل
بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

فانه دل على ان كل ما لم توجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآية
لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى
ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة
فى المهائر من الامهات فصدر منهم ما يفضى الى الضلال وهو القياس فكان
القياس من الضلال (قوله كقياس ابليس) اى فى قوله خلقتنى من نار وخلقته
من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الغسل فى سنية
التثليث فى الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق
(قوله كربح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى ما فى طريقه من الخوف
والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الربح فى المال ولا يخفى
ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى التحرى فى جهة القبلة
(قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه
بل يكون حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس
ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد فى بحث الحكم وهما متنافيان لان شرط الشئ
يكون مقدما عليه وحكمه مؤخرا عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط
شرط العلم بصحة القياس وبالحكم ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا
ينافى هذا المعنى قوله السابق آنفا فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه فان
الظاهر منه انه شرط لوجوده لا لعلم صحته (قوله اى لا يكون المقيس عليه منفردا
بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل
ههنا هو المقيس عليه كالبر فى قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر
الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع
على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم فى المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض
وذلك لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس
لا الحكم الثابت فى المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس
يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسيرا
للاصل والفرع بل هو بيان لما صدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا
عليه وبالفرع المحل الذى يسمى مقيسا على ما سيصرح به فى بيان الركن والى ان المراد
بالخصوص التفرد لا الخصوص من العام والى ان الباء فى بحكمه صلة للخصوص

بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم
ما فى الارض واما السنة فكقوله عليه السلام
لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان
فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن
مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرائع او
الذى يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس
او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما
نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل
فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل
مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما
صوابه راجح والخطأ مرجوح والا تعطلت
الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم
ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب
واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق
الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز
التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق
العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان
جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا
مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق
الابتلاء او لانه غاية ما فى وسعنا فكذا
فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن
وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء
فان الشئ لا يوجد الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا
بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف
الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه
فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص)
اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه
بسبب نص آخر دال على الاختصاص

وداخلة على المقصور وفى بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر لا مطلق النص ولا يخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لا المخصوص من العام كما ذكرنا والباء فى بحكمه بمعنى مع وفى بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به غير مذكور فى الكلام والضمير فى بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم فى المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اختص خزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعنى قبول شهادته وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه لكنه اختص به وعرف اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية على ما ذكره رحمه الله فان قيل لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى المخصوص من العام قلنا لان الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين بالقياس قيل يجوز ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس يعنى شرط القياس ان لا يكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد فى الشهادة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله فى الفضيلة او فوقه او دونه (قوله فاذا ثبت بدليل) وهو قوله من شهد له خزيمة فحسبه وقصة خزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف الروايتين (قوله مبطلا للنص) اى النص الآخر (قوله وان لا يعدل به) الباء للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتى المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اى لا يكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة شروط على ما ترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوزه الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما قلنا عمومه ممنوع فيما لا مدخل للرأى فيه كما فى الحدود والكفارات ومقادير العبادات (قوله كاكل الناسى) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره لثبوته على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

الاكل

كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول الشهادة وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفى قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل فى موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه (بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى من سننه كاكل الناسى) للصوم

الاكل ناسيا فى عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء صوم الناسى فى الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان وهذا المعنى وجد فى الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكره باكل الناسى فى عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم الجناية فيهما دون عدم الجناية فى الناسى لانهما يتذكران الصوم فوجد فيهما جناية من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسى اصلا (قوله كرخص السفر) فانه لم يوجد فى الشرع ما يساويه فى العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب الدية على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا فى القسامة (قوله وان يكون المعدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه (قوله اولغويا) تم ما يقل اوعقليا كما قال الشارح المحقق فى شرح المختصر لايلائم ما سيذكره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يقع التعرض للعقلى اللهم الا ان يراد بالحسى ما يساوى اللغوى وهو بعيد (قوله لان المطلوب اثبات حكم شرعى) لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس على ما سيأتى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت فى الاصل بالنص (قوله واما الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا للفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات الشافعى اشتراط التمليك فى طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيما قلنا انه باطل لانه تغيير لحكم النص الواقع فى الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فالقياس فوات القربة بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل • الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام دم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (اى شرع ابتداء و) (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان مما (ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى المساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد) الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او بالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجئ ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى وسنحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل والا لم يشاركه فى حكمه (ولا نص فيه) اى فى الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى الاطعام وهو فعل
يحصل بالتمكين والاباحة بدون التمليك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكا
فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاثباته رد شهادة
القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنى وشرب الخمر فانه
بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضى مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس
القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف
النص الواقع فى الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب
رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاتيان باربعة شهدآء كما رتب الجلد عليهما
فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغييرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من
تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اتيان اربعة شهدآء وكاثباته قبول
شهادة المقذوف اذا تاب قياسا على المحدود فى سائر الجرآئم كالزنى وشرب الخمر
باعتبار انه محدود فى كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد فى سائر الكبائر
اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع فى الفرع وهو قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقييد الرد بزمان التوبة
بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرآئم فان النص فيها
لا يقتضى رد الشهادة على التأبيد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير
النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والا لكان تعيين
الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والآخر فرعا ليس اولى من العكس
لاشتمال الدليل عليهما على السوآء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل
على اثبات جريان الربا فى البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان
هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعاما فلا يصح ان يجعل احدهما
فرعا والآخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف ادرجه
فى قوله ولا نص فيه روما للاختصار (قوله فى هذا الشرط) اى الشرط الثالث
المشتمل على شرآئط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب
الجمهور الى ان القياس فى اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما
يجوز بالتعليل ولا يجوز تعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية
للوضع على ما سيأتى بيانه فاذا لم تراع المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قال

واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا فى القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر فى الاجماع ولا شك ان وجود النص فى الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر فى هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس)

فلا

فلا تثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة
اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس فى الاسباب والشروط كما لا يصح
فى اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم
بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ما سنبينه ان شاء الله فى حكم القياس
(قوله هذا تفريع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفريع هذا القول لا ينحصر
فى ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات
والافعال بالقياس الشرعى فلا يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالما بعلم هى
صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس
بالشرعى لانه هو المراد ههنا على ما سيصرح به وانما كان المراد هذا لما ذكرناه
سابقا عند قوله لان المطلوب اه (قوله ووجهه) اى وجه هذا التفريع (قوله
متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس فى اللغة بالقياس
الشرعى والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شئ من الدوران والالحاق
المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعنى اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط
اعنى كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير
والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية فى الوضع كوضع الفرس والابل والحجر
والشجر على مسمياتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما فى وضع القارورة
والخمر لمسمياتهما لكنها لاولوية الوضع لا لصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعنى
المخامرة فى النبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم
واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الالحاق قياسا
او دلالة مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التى افادت حجية القياس الشرعى
اعنى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ما تقدم بيانها تفيد بعينها حجية
القياس اللغوى ايضا فان افادتها ثم انما هى باعتبار وجود معنى موجب للحكم
فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب
للاطلاق الحقيقى بل هى سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على
ما ذكرناه آنفا ولا نزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة المصححة اذا
عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة
فيه ولا اطلاق لفظ الزنى على اللواطة حقيقة لوجود معنى الزنى فيها اعنى الجماع

هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى

فى محل مشتهى لا لقصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على النباش لوجود معنى السارق فيه اعنى اخذ المال خفية ولا اطلاق الفاظ الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق فيه اعنى ازالة الملك الى غير ذلك مما جوزه الشافعى (قوله فاندفع ماقيل) وجه الاندفاع حمل القياس المذكور فى التفريع على القياس الشرعى حيث قال بالقياس الشرعى فان قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعى عدم جوازه بمطلق القياس قلنا نعم لكن هذا كاف فى الزام الشافعى فانه قال يجوز اثبات اللغة بالقياس الشرعى ولانه مبنى على ان لا قياس فى الحسيات واللغويات والعقليات (قوله وحينئذ لا معنى لتفريع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس الشرعى شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوى وان لم يجز بالقياس الشرعى (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعنى من شرط القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقررا لا منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع اعنى الوصف فى الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع (قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اى ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحنابلة وابو عبد الله البصرى لنا ان العلة اما ان تتحد فى القياسين اولا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر الوسط اى ماهو اصل فى القياس الثانى وفرع فى القياس الاول ضائع لامكان طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعى فى السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذى هو الوسط ضائع لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها فى هذا المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه واصله ليست بموجودة فى الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس عليه له فى العلة المعتبرة فى المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع فالعلة فى فسخ النكاح بالجذام اعنى كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها فى حكم المقيس عليه له اى القرن فان جواز

وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا امافى مطلق القياس وهو باطل اوفى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف فى الاصل لما لم يبق معتبرا فى نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت فى القياسين فالوسط ضائع والا بطل احدهما لان المعتبر فى الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة

فسخ

فسخ النكاح بالقرن لم يعلل بكونه من العيوب التى يفسخ بها البيع بل يعلل بفوات الاستمتاع وهذه العلة اى فوات الاستمتاع غير ثابتة فى الفرع اى الجذام لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن فى العلة المعتبرة التى هى فوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب فى جواز فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصلا مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعلة الحكم وهو فسخ النكاح فى الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة فى قول الشارح والا بطل احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل فى قوله لان المعتبر فى الاصل هو من وجه اعنى القرن وباحدى العلتين هو العلة المعتبرة فى الاصل من وجه اعنى فوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة فى الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتى اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثابتا باحد الادلة الثلاثة او الخفى مغن عن ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب لان كون حكمه ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل وكون حكم الاصل ذا قياس مركب يقتضى الاستغناء عنه فتنافيا فثبت ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذا قياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان اولى وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذا قياس مركب ان يستغنى المستدل فى اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فى ذلك الحكم مع ان الخصم يمنع لكون الحكم فى الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك اما بمنعه لعلية علة المستدل او لوجودها فى الاصل والاول يسمى مركب الاصل والثانى مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف مذكور فى شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعى فيما اذا قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبا لجامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعى يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر فى المكاتب باحد الادلة الثلاثة لان الخصم وهو ابو حنيفة يوافقه فى ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعى علة لعدم وجوب القصاص فى المكاتب وهو الرقبة لان العلة عند ابى حنيفة ليس الرقبة بل جهالة المستحق من السيد او الورثة اذ لم يعلم ان ايهما هو المستحق للقصاص

لاحتمال ان يبقى لعجزه عن اداآء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرا باداآئه
فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت فى الفرع وهو العبد فاذا قال الحنفى العلة
عندنا فى الاصل هى جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعى لان
العلة فى الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح
عليتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل
لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب للحكم
لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدى فى الاصل وعلى التقديرين
لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع اومنع حكم الاصل
ومثال الثانى كقول الشافعى فى تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب
فهى طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال
زينب التى اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن اباحنيفة يقول علة
عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود فى الاصل فان صح ذلك اى عدم
وقوعه فى الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة فى الاصل وان لم يصح
ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق فى الاصل بل يجوز ان
يقع لانى انما منعت وقوعه فيه لكونه تنجيزا فاذا كان تعليقا قلت بوقوعه وعلى
التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الاصل اومنع حكم
الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجص على الذرة فى حرمة
الربا بعلة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحة مثلا على الذرة فى حرمة
الربا ايضا فان العلة فى التفاحة الطعم وفى الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
فى المقيس عليه (قوله ولا يقال الذمى اهل اه) فيه خلاف الشافعى حيث قال
بصحة ظهار الذمى باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمى من اهلها كالمسلم
ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته
للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح
ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره فى حق الحرمة
لا فى حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاءه فى حق الطلاق ولم يعتبر فى حق الكفارة
قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى المسلم حرمة تنتهى بالكفارة ولا يمكن
اثبات مثلها فى الذمى فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت
به حرمة مطلقة لا تنتهى بالكفارة وقد كانت مقيدة فى الاصل فيكون تغييرا لحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر
الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم
توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة
الحكم (ولا يقال الذمى اهل للطلاق فاهل
للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان
الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى
بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم
صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها

الاصل

الاصل باسقاط قيد فى الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال
وبخلاف الايلاء ولانه طلاق موجل والذمى من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة
لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا
قلنا ايضا لا يجوز تعليل نص الربا بالطعم فى الاشياء الاربعة وهى الحنطة والشعير
والتمر والملح كما علل به الشافعى وعدى حكمه الى ما لا معيار فيه من العدديات
كالتفاحة والسفرجل والى ما دون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل باطل لان
حكم النص فى الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوى فى المعيار الشرعى
ومتناهى به حتى لو روعى التساوى لا تبقى الحرمة فى الاصل لقوله عليه السلام
الا سواء بسواء وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
فى الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهى والتساوى وقد كانت فى الاصل
مقيدة بهذا القيد اذ لا يمكن التساوى فى الفرع لعدم دخوله تحت المسوى الشرعى
وهو المعيار الشرعى فيكون تغيير الحكم الاصل فى الفرع بسقوط قيد فلا يصح
القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالحنطة حرام مع انه لا ينتهى
بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الا تغيير لحكم الاصل وقد اعترفتم
بحرمتهما مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة
كيلا قبل القلى والطحن ثم ابطل العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات الشرع
كونها متناهية (قوله ولا يلحق الخطأ بالنسيان) لما كان من شرط القياس
كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل فى الوصف الذى تعلق الحكم
به لا فى جميع الاوصاف فانها لا توجد فى غير المنصوص عليه قلنا لا يجوز تعدية
حكم الناسى فى بقاء الصوم الى الخاطئ والمكره خلافا للشافعى معللا بانه
لما صار الناسى معذورا مع كونه عامدا فى نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم
فلأن يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين فى نفس الفعل اولى قلنا
عذرهما دون عذر الناسى فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان
الخاطئ لا ينفك عن نوع تقصير بترك المبالغة فى التحرز ولهذا وجب عليه الدية
والكفارة فى القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون
ماجورا والناسى عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطا بالنسيان فى عدم الافطار)
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس
نظيره لان عذره دون عذر النسيان

الشرع بخلق الغفلة فى العبد فلا يصح الحاقهما بالناسى اصلا لا قياسا ولا دلالة
بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل ناسيا فى عدم الافطار دلالة على
ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء فى اشتراط النية فيه كما فعله
الشافعى لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتغيير فى ذاته وانما يصير
طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال
المطهر طبعا وشرعا (قوله ولا يجوز السلم الحال) ولما كان من شرط القياس
ان يكون الفرع مما لا نص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله
الشافعى معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد
وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه فى الحال جاز السلم الحال ايضا
بطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطلا له
قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح توضيحه انه
قياس مغير للنص واقع فى الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه
يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييرا
لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قادحة فى صحة القياس
عند الشافعى فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية
بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعى فى معناه فيكون القياس المذكور باطلا
بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص فى اشتراط الاجل فى السلم ولقائل ان
يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا فى صحة القياس
عند الشافعى وثانيهما انه لم يعد كما هو فى الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل
فى الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وقد اسقطه
فى الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى
السلم الحال لا يمكن الا بتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز البيع
فى عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متقوما مقدور
التسليم اجماعا لنهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود عليه
فى السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدور التسليم فكان الاصل فيه عدم
الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته القدرة مقام وجود المعقود
عليه لكونه سببا لها كما قام العين مقام المنفعة فى عقد الاجارة فصار الاجل
شرطا لا لعينه بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح
التعليل على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط والا لم يمكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص فى اشتراط الاجل فى السلم

بل ابطالا له واثباتا لحكم آخر فى الفرع لم يتناوله النص لانه تناول فى الاصل جعل
الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك فى الفرع فان قيل لا نسلم صلاحية الاجل للخلافة
عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد والاجل
يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا فى مدة
من الزمان لا شك فى صلاحية الخلافة وقوله فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد
قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقى فمسلم وليس
الكلام فيهما بل الكلام فى القدرة والوجود المنتقل اليهما رخصة وتقدمهما
ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فممنوع فانا قد انتقلنا الى القدرة
والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت وجوب التسليم
ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل الذى
جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى
القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اى معنى قوله ولا نص فيه عدم نص فى الفرع
دال على وجود الحكم المعدى او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اى الى كون
معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد
السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على
قولهم الذى هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف
اثنين منها مع جوابهما على ما سيأتى بيانهما ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت
اليهم بلام التمليك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث
ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم
بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة لانه تغيير
النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام
لاعرابى يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله
تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها
ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسليه بالماء وانتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره
باستعمال سائر المائعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين
احدهما قد ثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة
بحيث لا حق للعباد فيها فلا تجب حقا لله تعالى على ما زعمه الخصم اذ لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط
ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما
اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال
على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس
حكم النص حيث قال (واما القليل من
الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر)
متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالكيل
وهى لا تتصور الا فى الكثير) تقرير السؤال
انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل
والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى
بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربا هى
القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود
فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا
فهذا التعليل مغير للنص

لله تعالى فى العبادة ولا نسلم ان اللام للتمليك على مازعمه بل هو للعاقبة كما فى ادوا للموت وابنوا للخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقرآء انها تصير لهم فى العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للتمليك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثانى ان الله اوجب الصرف الى الفقرآء بعد ماصار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقرآء ولم يقل انما الاموال للفقرآء وصيرورته صدقة انما تحقق بعد الادآء الى الله تعالى والادآء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير نيابة عن الله تعالى لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقرآء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم لان حقهم فى الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة فى الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف فى الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثانى ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا للنص بل الواجب به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزء منه فالواجب تعظيم الله تعالى باللسان بفعلها الذى ينبئ عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه للنص فيكون الحاق ماذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء فى ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح التكبير حتى يكون استعمال سائر المائعات تغييرا للنص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فبأى شئ يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المائعات بالماء فى كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الا حكم شرعى وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس بحكم شرعى قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعى لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينجس حالة الاستعمال فى المحل وذلك حكم شرعى (قوله فجوزتم القياس) اى قياس بيع الحفنة بالحفنتين على بيع المساوى بالمساوى من الطعام اى الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله وتقرير الجواب) توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته لا بالتعليل حتى يرد علينا ماذكرتم من تغيير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه فى النفى اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

المنقطع

فجوزتم القياس مع وجود النص فى الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سوآء بسوآء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهى (و) قال و (اما سقوط حق الفقير فى العين) فى باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقرآء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقرآء ابتدآء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوآئجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية

المنقطع مجاز لا يصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد فى الجامع لو قال ان كان فى الدار الا زيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع اى ثوب كان المستثنى منه كل شئ وههنا استثنى الحال بقوله الا سوآء بسوآء اى حالة التساوى والمذكور فى صدر الكلام هو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل فى الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجعله منقطعا ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء احوال البيع كلها اعنى حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال الثلاثة قدرناها فى الصدر واستثناء حال التساوى من تلك الاحوال الثلاثة وتلك الاحوال الثلاثة لا تثبت الا فى الكثير من الطعام فان المراد بالتساوى الشرعى هو المساواة فى الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا فى الاحوال الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بصيغة الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعنى حرمة التفاضل فى الجص لانه من المكيلات على ما سيأتى مثله فى المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام الا سوآء بسوآء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع كان المراد التسوية الشرعية لان احوال البيع الشرعى شرعية فان قيل كون سوآء فى معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما للاحوال المذكورة ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سوآء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا فى المجاز اولى كما قال الامامان ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا بان جعل سوآء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء منقطعا ونحن نجعله مفرغا والمفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثانى بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة فى نفس العبارة (قوله فى ضمان ارزاق

فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعية ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة فى الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علل به بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهى للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثانى جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقرآء

العباد) كما فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (قوله وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعد ارزاقهم بقوله وما من دابة فى الارض الآية (قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هى الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدر لا لغو متعلق بحدث يعنى ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعنى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله باطلة فى الامم السالفة) اى باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه السلام يا بنى هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفى رواية غسالة ايدى الناس ولهذا كان تقبل القرابين فى الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت تنزل فى الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها (قوله اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهو النص الوارد فى وجوب الشاة (قوله فى حكم آخر) وهو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير فى بسببه راجع الى التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد صلاحيتهما للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير (قوله مع ما فيه) اى فى التعليل يعنى ان فى التعليل المذكور فائدتين احداهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة اعنى القيمة او كل متقوم لا المنافع كاسكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على الشاة) اى على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اى الثبوت ابتداء حقا لله تعالى وصلوحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اه) اذ لو كان فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتعين الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم اه) وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو عما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر

والغنم

وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

والغنم او زكاة مال التجارة يجب فى القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لا تندفع بعين هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما فى الجنس الواحد وههنا اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة ويشترى ما يحتاج اليه من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا ففى البدل ما فى الاصل ومنها لا نسلم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف اجيب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا فى انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة وعن الثانى بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجه من حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف (قوله واما ركنه اه) قيل ركن الشئ فى اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفى اصطلاح الفقهاء ما لا وجود لذلك الشئ الا به ونوقض بالقائس والعلة والشرط فان القياس لا يوجد بدون القائس والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست باركان وقيل ركن الشئ ما لا يبقى ذلك الشئ عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر فى الاول وبمحال التصرفات الشرعية بالايمان فى العبادات فان بتوهم انتفائها لا تبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع وبتوهم انتفاء الايمان بالارتداد لا تبقى العبادات ومع هذا ليس شئ من ذلك ركنا فى التصرفات والعبادات وقيل ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ واعترض عليه بانه تعريف بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن جوز التعريف فلم يحتج الى معذرة ومن انكره فله ان يقول الشئ المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب ان يكون متصورا بوجه ما لامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين فى حصول التصور المطلوب فلا يحصل التصور المطلوب بمفرد بل لا بد له من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شئ من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل فى حقيقة الشئ بل هو مبنى على ما ذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده وقال فى موضع آخر اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل فى حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه

الرأى على احتمال الخطأ وهذا صريح فى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والقياس هو التعليل اى تبين علة الاصل ليثبت الحكم فى الفرع ولا يخفى عليك ان كلام فخر الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه فى الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى اثبات الحكم فى الاصل وماسواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لاركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشئ على ماذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لاتمام ماهيته (قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لماصدق عليه الاصل لاتعريفه والافالاصل هو مايبتنى عليه غيره (قوله وقيل دليله) اى دليل الاصل كحديث الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع فى مقابلة الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لمايظهر به المدلول كالعلم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ماثبت به المعلول فكانت اعم من الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لادليله) اى لادليل الفرع لان دليل الفرع هو عين القياس فحينئذ حكمه ثابت بالقياس فلامعنى لجعله من اجزائه والايلزم كون الشئ جزأ لنفسه (قوله فاجعل علما) اختلفوا فى تعريف العلة قال بعضهم هى المعرف اى العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلل الشرعية كلها معرفات لاتأثيرلها اصلا لان المؤثر فى الاشياء كلها هو الله تعالى واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لايبقى فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل لاالى العلامات كالرجم فانه لايضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنى وقال بعضهم العلة هى المؤثرة فى الحكم وقالوا المراد بالمؤثر مابه وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلايؤثر فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ماهو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلوك للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر (وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (اوالاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فاجعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى

والقتل

والقتل للقصاص والاحراق للنار وعلى هذا لافرق بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب من الله تعالى وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك يعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجود اسبابها بطريق جرى العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثانى ان المراد انها مؤثرة بالنسبة الينا فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والاسباب فى حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا فى الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هى الباعث لاعلى سبيل الايجاب اى الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس كما ان الاكرام فى قولك جئتك لاكرامك باعث على المجئ واحترزوا بقولهم لاعلى سبيل الايجاب عن مذهب المعتزلة فان العلة عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لاايجاب ولاوجوب على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصوده للشارع فى شرعه بالحكم من جلب نفع الى العباد اودفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد حملا للحكمة فى تعريف الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفات اى علامات على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم فى الفرع فقط وقال بعضهم انها علامة على وجوده فى الفرع والاصل معا على ماسيأتى بيانه فالمصنف رحمه الله اختار هذا القول اى بانها معرف وقال ماجعل علما على حكم النص ثم قال فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هى المؤثرة فى وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول العلامة فى تعريف العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ليس على ماينبغى بل لايكاد يصح لان المبنى على هذا ليس تعريف العلة بماجعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع على ماصرح به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لاالى تعريف

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرّفا محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة الينا على ما اشعر به لفظة فى الحقيقة فى قوله فان المؤثر فى الحقيقة هو الله ونطق به قوله الاتى النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا فحينئذ يرجع التعريف المذكور الى التعريف بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة الينا على ما ذكرناه فى الجواب الثانى ثمة واما بالنسبة الى الله تعالى فهى امارات لامؤثرة عند اصحاب هذا التعريف فحينئذ لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعرّف قلنا هذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثانى اعنى ان قوله وهذا مبنى ليس على ما ينبغى بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لما سيأتى فى آخر كلامه بل مراده الباعث لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر فى الحقيقة هو الله لا يناسبه قلت الحق ان لفظة هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها اى القول بالعلة فى الاحكام الشرعية مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم فان تعليل حرمة الخمر وما قيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك والا فلا يصح التعليل فحينئذ يصح كلامه (قوله ففيه) اى فى التعريف المذكور اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات حقيقة لا علامة واما على بعض الاشاعرة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لزمهم القول بان العلل الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرّفوا العلة بالمؤثرة او بالباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظة هذا والا فكلامه لا يستقيم (قوله عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدوانى موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه مخل بالحكمة او عما قدّر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك فى نفسه والكل محال على الله تعالى اما الاول فلأنه تعالى مالك مطلق وله التصرف فى ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم فى فعله اصلا بل هو الممدوح فى كل افعاله واما الثانى فلأنه

وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة
بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى
المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات
حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد
العدوانى موجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه مخل بالحكمة واما الثالث فلأنه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافى ما صرّح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرّد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون العلل الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة) بالاغراض اختلفوا فى قولهم هذا فى موضعين الاول فى ان مرادهم بالمسلوب أهو الوجوب ام الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه فى مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الآمدى حيث قال مذهب اهل الحق انه لا يجب رعاية الغرض فى فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم سلب الجواز اى لا يجوز ان يفعل الله شيأ لغرض على ما صرّح به فى المحصل وقال فى شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل افعال الله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان تعلل افعال الله تعالى واحكامه وفى الكرباتى والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشئ عليه تعالى تقتضى سلب الوجوب عليه اى لا يجب تعليله ولا ترك تعليله يعنى لو كان المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثانى فى ان هذا السلب عام فى جميع افعاله اولا ففى شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ونفى اللزوم بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم فى كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد فى الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يكون الالزام وردّ بمنع الضرورة بل يكفى مجرّد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شئ من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من

يعنى عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض
الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست
معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد
اضطرب الاقوال فى توجيه هذا المقال اقول
الذى يتأدى اليه الخاطر القاتر ان معناه ان
افعال الله تعالى لو علّلت لكانت تلك العلل
عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة
الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولاشك ان
المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك
العلة فيلزم ان يكون علية البارى تعالى
فى علته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه
استكماله بالغير

استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض ومن الثانى وجهان احدهما انه لابدّ من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون ذلك لغرض شئ آخر والا لتسلسلت الاغراض الى غير النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهى اليه سلسلة الاغراض ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لاحد حتى يكون غرضا والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل مّا من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعترض بعض المحققين على ما ادّعاه العلامة التفتازانى من قوله والحق اه بانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضا باعثا فلا شئ من افعاله واحكامه معلل بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين فى العلم بنور من الله اذا عرفت هذه المقالات فمعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلا لا شئ من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلى بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفتازانى لكنه يرد عليه انه حينئذ لا يظهر وجه ردّ هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز ان لا تعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضا باعثا للفاعل على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تخلو عن الحكمة والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كأنه اودع فيها الحكمة والمنفعة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لا بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظة اصلا متعلقة بقوله معللة فحينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم تقل هذا بل قالوا انها

ليست معللة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعنى الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة للعباد فحصول تلك المصلحة للعبد لابدّ ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا لم يصلح مصلحة لفعله للعبد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لايجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة فى ايجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثة والحادث لا يؤثر فى القديم (قوله اذا المراد منها) اى من العلة (قوله والا لم يبق فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة لم يكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام فى العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرّف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان) الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة (قوله حتى تجب الزكاة فى الحلى) اى من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهى العلة فى الاصل اعنى المضروب من الذهب والفضة وهى صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقا ثمنا هذا عندنا وللخصم ان يقول لا نسلم ان الزكاة تعلقت فى الاصل بكونه ثمنا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدنانير اذا استعملت حليا لم يجب فيهما شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة فى الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا ثمن و بين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان والاستعمال لا يخرجه عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التى بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة (قوله وللربا عند الشافعى) فان الشافعى علل بالثمنية فى باب الربا و بمال التجارة فى الزكاة قلنا انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية فى الزكاة لانها متعدية الى الحلى (قوله فانها قد تباع وزنا) يعنى انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس فى الاماكن والازمان قد تباع فى بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط النجاسة فى الهرة وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة فى الاشياء الستة قال

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هى امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (فى حكمه) اى حكم النص (بوجوده) اى بذلك المعنى (فيه) اى فى الفرع بسبب وجود ذلك المعنى (ويكون) اى الجامع

فى الكشف والتقرير المراد من الجلى ههنا المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى وقيل التعليل بالوصف الخفى مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرّف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بدّ وان يكون جليا لان الخفى لا يعرّف الخفى واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى اوبدلالة التاثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتهما يعنى ان تعليل النبى عليه السلام لانتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اى الدم وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين فى هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لا عن وجوب الاغتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا بمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم فى العرق قال فى الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا فى الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوّز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوّز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامى يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامى المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرّحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم فى الكتاب ايضا فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوّزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

هذا اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكاة فى المضروب عندنا فان هذا الوصف لا ينفك عنهما الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربا عند الشافعى (او) وصفا (عارضا) كالكيل للربا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئى وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

واعترض عليه انهم ان عنوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم آخر وان عنوا به المعنى القائم بالذات الذى استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء العنب بعدما غلى واشتد فى اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليقا للحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره فى الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام الشرع) اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى اى فى جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعى حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذى فرض علة ان كان متقدما على الذى فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجى على كون احدهما علة للآخر لجاز ذلك ولكن العبرة فى الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال فى مقابلة احتمالات عدم الجواز اعنى الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للخثعمية حين سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح وبقوله عليه السلام فى حرمة الصدقة أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلأن العلة ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع فى ان يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بان يقول اذا حرّمت كذا اواوجبت كذا فاعلموا انى حرّمت كذا واوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا فى ان يكون ترتب احد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده والجواب عن استدلالهم انا لا نسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر للعلية لان المؤخر يصلح ان يكون معرّفا للمقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرّف ولقائل ان يقول معنى كونه معرّفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الينا فهو المؤثر على ما تقدم وحينئذ لا بد ان يكون مقدما على المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة الينا ليس بالذات بل بجعل الشارع

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما فى حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى الذمة وذلك شرعى

اياه مؤثر اولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما بين
فى محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان احد
الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب فى المختصر
الى ان الحكم الذى فرض علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحة
يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال فى بطلان بيع الخمر علته النجاسة لمناسبتها المنع
من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة حكم شرعى
واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم الشرعى
لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء والشارح العلامة على
عدم الجواز فى الشق الثانى انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعى الذى فرض علة
على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى المصلحة الراجحة
خالصة مثاله شرع حد الزنى لحفظ النسب وهى مصلحة عظيمة والحد حد ثقيل
دائر بين رجم المحصن وبين جلد وتغريب عام فى غير المحصن وفى كثرة وقوع ذلك
الحد الثقيل مفسدة قليلة وهى اتلاف النفوس وايلامها فشرع المبالغة
والاحتياط فى طريق ثبوته وهى شهادة الاربعة دفعا للمفسدة القليلة فوجوب
الحد المفضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعى معلل بوجوب الاربعة
فى الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهى كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة حفظ
النسب خالصة وهى مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
لا ما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف
فى جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعى حكما شرعيا مركبا من
اوصاف متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف
حتى لو كان كل يعمل فى الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرعاف
فان كل واحد مستقل فى اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب
بعض الاصوليين منهم الاشعرى وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل
لا يكون الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح
تركب العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف
واللازم باطل اما الملازمة فلأنا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة
والمجهول غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلأن صفة الكل ان لم
تقم بشئ من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس
(ومفردا) كالثمنية

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هى هذا الجزء فقط دون مدخل
من جزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة وحدة فظاهر انه لا يجوز اذ لا شئ هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة تنقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثانى لو كانت العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء منه علة لعدم صفة العلية
لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنتفى بانتفاء المركب والمركب ينتفى
بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة
العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول
لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثانى لاستحالة
تجدد عدم المعدوم لانه لا ينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع
على الجواز فان النبى عليه السلام علل فى المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم
الدم وصفة الانفجار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبه او سبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون اولا بان ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلأنه يفضى الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد او تأثير او غيرهما
والمعلوم غير المجهول ثم ما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس
الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبانه لا امتناع فى حصول
الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو
مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف
بانه خبر او استخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان
يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم فى الدليل
والتحقيق فى الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
حقيقة فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ما ذكروه بل هو اعتبارى يجوز
التسلسل فيه وعما ذكروه ثانيا بانا لا نسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتى
(والاصل فى النصوص) قيل عدم التعليل الا
بدليل) دل على انها معلولة كما فى باله علة
منصوصة اما لا لان التعليل بجميع الاوصاف
يسد باب القياس لانها لا توجد الا
فى المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض
وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان
الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو
كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل
والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض
يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل
لحكم الفرع الذى لا يضاف الى النص من
حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو
المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل
بكل وصف يمكن) اى يصلح لاضافة الحكم
اليه فى الجملة لان الادلة قائمة على حجية
القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل
ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف (الا لمانع) كمخالفة نص او اجماع
او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل
وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس بشئ
لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه
يفضى الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف
المذهب وسيأتى ان شاء الله تعالى ابطاله

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه قلنا ذلك مسلم
ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطا فان الشيء قد ينتفي بانتفاء شرطه (قوله ويكون
منصوصا) اى ثابتا بالنص سواء كان مذكورا فى النص كالطوف المذكور فى قوله
عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم وكالقدر والجنس فى قوله عليه السلام
كيلا بكيل او غير مذكور فى النص نحو رخص فى السلم فانه معلل بفقر العاقد
واحتياجه وذلك غير مذكور فى النص اى المنصوص عليه لان الفقر معنى
فى العاقد لا فى السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتض عاقدا والفقر صفته فيكون ثابتا باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق
واختلف فى الثانى منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم
لا بغيره اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم فى محل يستحيل ان يكون علة
لشيء فى محل آخر وجوزه الشافعي ومشايخ ماوراء النهر من اصحابنا لعدم
اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت
الاحكام فى المحال وهذه العلل قائمة بالبائع والناكح والمطلق (قوله معلولة)
الاولى ان يقول معللة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
(قوله لانها) اى جميع اوصاف الاصل لا توجد فى الفرع فينسد باب القياس
(قوله وبكل وصف) اى بكل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يفضى الى
التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها
متعد وبعضها قاصر على ما سيأتى فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحا كان للعلية او لا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين
الا وبينهما مشاركة فى وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ
يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق
بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله لا لحكم
الاصل اه) هذا ظاهر فى مذهب ان العلة امارة على الحكم فى الفرع دون الاصل
على ما تقدم آنفا (قوله بكل وصف) اى بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله
لانه) اى لان هذا التناقض من جملة الموانع التى استثنيناها بقولنا الا لمانع
(قوله لا بكل وصف) اى لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف مطلقا ولا بجميع
الاوصاف من حيث الجميع ولا بالبعض المطلق لما سبق بل بالبعض المختار من غيره
بالدليل (قوله ولا يشتغل بكون النص معللا) اى كما اشتغل اصحاب المذهب
الآتى (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل وصف
لما سبق بل (بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره
لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه
بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا
فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون
النص معللا حتى يعلل بالقاصرة (فبعض
الشافعية) ذهب الى ان المميز للوصف عما
سواه هو (الاخالة) اى الايقاع فى القلب
خيال العلية وحاصله تعيين العلة فى الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات
الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان
الاخالة هى المناسبة وهى المسمى بتخريج المناط
اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله
الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما
الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى
فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اى مما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة
فعلى ما ذكره ابن الحاجب هى المناسبة وتسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق
الشارع الحكم به وما آله على ما ذكره العلامة التفتازانى الى التقسيم بانه لابد للحكم
من علة وهى اما الوصف الفارق اى الذى يوجد فى الاصل دون الفرع او المشترك
اى الذى يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته
مثل ان يقال العلة فى حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو
فى الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى النبيذ فيحرم ايضا وفرق
الغزالى بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم
اى علته اما ان يكون فى تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو
النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع
او استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
تعيين بحذف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما تبين فى قصة الاعرابى
الذى واقع امرأته فى نهار رمضان انه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك
الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من
الاوصاف التى لا اعتبار لها فى الشرع للعلية حتى يتعين وطئ المكلف الصائم
فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكرى القياس فهو دون الاول
واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل عليه النص او الاجماع
دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة
دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما
التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم
ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقى مثل ان يقول فى قياس الذرة على البر
ان ما يصلح علة للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان
لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر
ويكفى فى ذلك اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق
فى ذلك لان عدالته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه او لان
الاصل عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل
ليس بملزوم كالاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه غير قوت واذا بين
فعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه

والخامه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف و يكفى فى ذلك ايضا الظن وذلك
بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو كان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه الثانى كون الوصف مما علم الغاؤه فى الشرع اما مطلقا كالاختلاف
بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة
والانوثة فى العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة
فى الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره فى باب العتق فلا يصح
التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول فلم اجد له
مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الفرض انه عدل اخبر
عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى
يدعى المستدل انه علة و يحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالتقسيم لا يشترطون
اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص التعليل وان
الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالمتمسكين بالاخالة ولم يذكرهما اكثر اصحابنا
لانهما على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة
فيكونان من المسالك القطعية لا من الظنية (قوله لا يكفى) اى فى الكون مميزا
للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم
يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية
لا يجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغى ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة
للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة
والعرض على المزكين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه
يجب العرض على المزكين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره
فكان الوصف الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى
وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعنى ابطال نقضه اه)
اى بالمخالفة بالاثر او النص او الاجماع (قوله كما يقال لا تجب اه) مثال لشهادة
الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبنى على التسوية
بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه
صح ظهاره للتسوية بينهما ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب
الزكاة عندهم على الصبى الى غير ذلك من الاصول المبنية على التسوية (قوله
وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان) اى فى العرض على الاصول وهذا مبنى على اصل
الشافعى فان العدد فى التزكية شرط عنده (قوله لابد من دليل مميز للعلة) الا ان

هذا

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفى
بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعنى ان
يتابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن
المناقضة اعنى ابطال نقضه باثر او نص او
اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف
فى صورة وعن المعارضة اعنى ايراد وصف
يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من
غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب
الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اصلان فان
المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على
الاصل تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما
العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا
الاصل فى النصوص التعليل الا لمانع ولكن
لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة
عن سائر الاوصاف وسيأتى بيانه ان شاء الله
تعالى (ولابد قبل المميز) اى قبل ملاحظة
دليل التمييز (من) بيان (كونه) اى النص
(معللا فى الجملة) اى لا يكون من النصوص
التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو
بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب
اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى
ومعلل و يحتمل ان يكون هذا النص تعبديا
فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفى ان يقال الاصل التعليل
لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل فى هذا النص
على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر
المجتهد فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب
والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد

هذا المميز عندنا هو التأثير على ما سيأتى فى بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا
لزوم شهادة الاصول عند بعضهم و بلزومها عند بعضهم على ما تقدم آنفا ثم انا
نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذى يريد تعليله معلل
فى الحال ليس بمخالف للقياس تمييزا بينه و بين النصوص التعبدية لاحتمال ان
يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل فى النصوص التعليل على ما هو
الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا
فى الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للالزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا
والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على
تقدير كون الاحتمال غير ناشئ عن دليل لكنهم قالوا انه ناشئ عن الدليل فلا يدفعه
فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اى
تعيين البدلين فى الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يدا بيد والاشارة هى الدلالة
التضمنية واضافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة
الاشارة (قوله لانه لما شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله فى مطلق
البيع) اى فى الصرف وغيره وفى بيع الجنس بالجنس و بخلاف جنسه لان النبى
عليه السلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ اى الدين بالدين (قوله ان التقابض) اى
فى المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يجز بيع حنطة اه) لعدم التعيين
والقبض فى احد البدلين اعنى الشعير لا بعينه على ما دل قوله لا بعينه (قوله
مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع
كونه حالا غير مؤجل لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم)
اى بالقبض فى المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون
دينا فى الذمة ورأس المال فى الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض
فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين (قوله بطريق
دلالة الاجماع) يعنى ان تعليل النص المذكور فى ربا النسيئة دليلا على كونه
معللا فى ربا الفضل وكونه معللا فى ربا النسيئة مستند الى الاجماع والنص اما
الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا فى النسيئة (قوله
ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا فى صحة التعليل بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستنبطة بشئ من مسالك
العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا فى النقدين بجوهريهما اى بكونهما
ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهريتهما اى بكونهما جوهرى الثمن

فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس
لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم
التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين
كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من
باب منع الربا كوجوب المماثلة لانه لما شرط
فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف
تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذى هو ربا كاشتراط المماثلة فى القدر احترازا
عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب
التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى
قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان
التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا
يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث
لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع
الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس
مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربا معلل
فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون
التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق
وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى
يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل
اشد تحققا من ربا النسيئة لان فيه شبهة الفضل
باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ
اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله
وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق
الآتى ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا)
النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعى

وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابوزيد وعامة المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره فخر الاسلام والمصنف وهومذهب ابي حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر اصحاب الشافعي واحمد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأى المستنبط من الكتاب والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم متعديا كان اوغير متعد اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلأن سائر الحجج الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما و بان الدليل الدال على تميز الوصف لايقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا دل الدليل على جواز ذلك لايثبت الحجر الابمانع وكونها قاصرة لايصلح مانعا لماتقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت الفرقة الاولى بان الدليل الشرعي لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لايوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلأنه لايوجب علما بلاخلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلايصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلاتكون موجبا لعلم ولا عمل فلايصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان التعليل لايصلح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلواضيف بعده الى العلة لزم ابطال النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لولم يكن ثابتا بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلوتوقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولاحكم معها لفساد فيهما اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحقيقه ان الحكم في المنصوص ليس حكما للعلة بل للنص فلايخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعدية في صحته فلادور ولو سلم فدور معية لادور تقدم حتى يبطل بيانه ان العلة لاتكون الامتعدية لاان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة والمتعدية لاتكون الاعلة لانها تكون علة متعدية واجابوا عن استدلال المجوزين بانا لانسلم ان القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لولم يكن كونه قاصرا مانعا لكنه مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع لكونه عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها حكمة لاعلة واستدل الشارح بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لابالعلة فلايعلل في الاصل وانما الحاجة الى التعليل للتعدية اى لاظهار الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والالم تكن قاصرة فلاتعدية فلا تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف التعليل على التعدية وقد ثبت ان التعدية تتوقف على التعليل فيلزم الدور اجاب عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية والتعدية تتوقف على وجود التعليل فلادور (قوله وفي العبارة اشارة) حيث اضاف التعليل الينا فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارع لاالينا (قوله اقتصر على القاصرة) اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل في جواز التعليل بها واما نحن فلم نقتصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم بالتعدية اى وجود العلة في الفرع فلم نجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلانزاع) اذلانزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية لان التعليل والقياس مظهر لامثبت فلايحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى الاندفاع (قوله ان اراد عتقه) اى في قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير موجود في ابن العم) فان ابن العم لايعتق عندنا بالملك مالم يعتقه (قوله فلانسلم ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لابالاعتاق بعد ماملكه توضيح المسئلة ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد ام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلايثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم ممن فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولايثبت عنده لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا التعليل بوصف

وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلانزاع وان اريد عدم الظن فبعد ماغلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك اوعند تعارض القاصر والمتعدي فلانزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لايتصور بدون التعدية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا (بما اختلف في وجوده في الفرع او النص) كقول الشافعي في الاخ انه شخص (الاصل) يصح التكفير باعتاقه فلايعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لايفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ماملكه فلانسلم ذلك في الاخ

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذى اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا
الوصف غير موجود فى الاصل اعنى ابن العم فانه يصير ملكا له ثم تقع الكفارة
باعتاق قصدى بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد فى الفرع
عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع
حكم الاصل فى الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب
فى الوصف كما فى المسئلة الآتية اعنى اذا ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع
الاختلاف فى العلة يسمى بالقياس المركب فى الاصل وقد ذكرناه فى بيان شروط
حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان
مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الصحابة فى موته حرا او عبدا قيده بوفاء
بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتص سيده سواء كان له وارث اولم يكن لانه
مات رقيقا (قوله اداء بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود فى الاصل
واما العلة الفارقة معه هى كونه مكاتبا (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان
القياس لا بد له من العلة شرع فى بيان مسالك العلة وهى الطرق الدالة على كون
الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير
ضرورى فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته
بالدليل لعدم الحكم فى الاول ولاستغناء الثانى عن الدليل ولاثباته مسالك
صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل واحد منهما
والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك
كالسبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع
على النص على ما فى المختصر الحاجبى لانه بالآراء والقياس رأى فناسبه وهو
اتفاق المجتهدين فى عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين
مثاله الصغر فى ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح
فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف
ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع
الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتى فيكون ثبوت الوصف ظنيا ايضا ويجوز
ان يدعى الخصم معارضا فى الفرع فكان للخلاف والقياس فى الفرع مساغ
والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ ولكل
منهما مراتب متفاوتة اما مراتب الصريح فمنها وهى اقواها ما صرح فيه بالعلية
وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل فى غير العلة مثل ان يقول لعلة كذا اولاجل كذا

(اوثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع
الاختلاف فى العلة) كقوله فى قتل الحر
بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل
وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده
فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق
لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع
الوصف (الفارق) اى الموجود فى الاصل
كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل
عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو
موجود فى الاصل دون الفرع (وتعرف
العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة
لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثانى
النص فان دل بوضعه فصريح واقوى
مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا
ولاجل كذا اوكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى فى العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام
التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل
المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب
ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب
والشرطية

او

اوكى يكون كذا او اذا يكون كذا كما فى قوله تعالى كى لا يكون دولة وقوله عليه
السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى القافلة ومنها
ما ورد فيه حرف ظاهر فى العلة مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا وهذه المرتبة دون
ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة فى التعليل لكن اللام يحتمل
العاقبة نحو لدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية
والاستصحاب واعلم ان عباراتهم فى ان المذكورة فى هذه المرتبة مختلفة ففى شرح
المختصر للشارح المحقق وفى التلويح ان المراد بها ان المخففة المكسورة اى الشرطية
وفى كلام الآمدى ان المشددة المكسورة وفى المنتهى ان المخففة المفتوحة واختاره
الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر وقال السيد الشريف فى اواخر الفن الاول من
شرح المفتاح ردا على ما ذكره الآمدى ان ان لا دلالة لها الا على السببية الا عند
قوم من الاصوليين فقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة
المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما فى شرح المختصر
والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الفاء فى كلام الشارع اما فى الوصف مثل
قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما
فى الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا والحكمة فيه على ما حققه المحققون ان
الفاء للترتيب والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين
دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها الا ان دلالة الفاء على الترتيب
فى الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الراوى
مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه
لا ينفى الظهور وهذا ما ذكره الشارح المحقق فى مراتب الصريح والمصنف جعلها
اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة فى العلة فى كلام
الشارع فى مرتبة واحدة اعنى ما يظهر دلالته على العلة فى مرتبتين وعلل بان
اللام فيها مضمر مع احتماله معنى التعليل والمضمر ادنى مرتبة من المقدر على ما دل
عليه قولهم المقدر كالملفوظ بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق فى مراتب
الصريح ولا فى مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة
الفاء غير مفيدة للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ما ذكرناه
آنفا واما ضابطة الايماء ومراتبها فسيأتى بيانها فى الكتاب مصرحا (قوله ان
اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكراه لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها
(بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو ان
النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان
اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء
لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه
المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب
ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على
العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد
القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء
وتقع موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول
عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم
والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

لا يوجد بدون ارادتهن التحصن ولم يجعل شرطا للنهى لانه ان جعل شرطا له لم يلزم
من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهى بامتناع المنهى عنه
(قوله وسره) اى سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله
ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعنى ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على
الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام
على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتيب الباعث على
الحكم الذى يتقدمه فى الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام
مايدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية
لا وضعية صرفة (قوله وهو ان يقترن بالحكم اه) هذا ضابط الايماء لا تعريفه
لان تعريفه هو مالزم من مدلول اللفظ على ماذكرناه (قوله مالو لم يكن)
كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله كحديث الاعرابى) وهو ما قال الاعرابى هلكت
واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت فى نهار رمضان فقال
عليه السلام أعتق رقبة فانه يدل على ان المواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض
الاعرابى واقعته على النبى عليه السلام ليس الا لبيان حكمها وذكر النبى عليه
الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابى ليحصل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
فى الجواب فكأنه عليه السلام قال ان واقعت فكفر وقد تقدم ان الفاء للتعليل
الا انه لما كان ههنا مقدرا كان ايماء لا صريحا فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس
لامارة بالسوء وانها من الطوافين من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره
مع ان اللام فيه مضمر لا محقق ولا مقدر فلم لم يكن ههنا من مراتب الصريح
مع ان المقدر فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس لكون الفاء فيه
مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة او لما فيه من احتمال عدم قصد
الجواب ومن مثال التعليل بالعين انه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر
قال عليه السلام أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه فيه على ان
النقصان علة منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الفاء واذن فيكون من
الصريح اجيب بانه لا ينافى ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما وقلنا لا بدون الفاء واذن
لبقى فهم التعليل بالنقصان ايضا (قوله فانها قد سألت النبى عليه السلام) اى
سألته ان ابى ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال
عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال

عليه

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب
والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز
ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما
ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان
ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء فى لفظ الراوى
نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط
فى الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده (والا)
اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن
بالحكم مالو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان
بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا
للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابى)
فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم
اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان
عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
فى الجواب كأنه قال عليه السلام ان واقعت
فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل
مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد
الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
المولى اسقنى ماء (و) مثال النظير نحو (حديث
الخثعمية) فانها قد سألت النبى عليه السلام
عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين
الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم
العبث

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فالخثعمية سألت عن دين الله اى الحج
فذكر النبى عليه السلام نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم
العبث ففهم منه ان نظيره فى المسؤل عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم
وهو النفع (قوله على علية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فصلة العلة محذوفة
وقوله لشغله القلب علة للعلية لا صلة له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة
للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب للاهانة كما قيل
فى أهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا
كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم
وهو صحة البيع مستنبط من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر
الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه
يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة
فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثانى كلاهما ليس
بايماء والثالث ان الاول ايماء والثانى ليس بايماء وجه الاول ان الايماء اقتران
الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا
او احدهما يكون مذكورا صريحا والآخر مقدرا ووجه الثانى انه لا بد من ذكر
الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشئ كذكره فيكون الاول
ايماء لا الثانى لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين
بخلاف الثانى فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر
ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة وفى كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
الوصف المومى اليه للحكم شرط فى كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثانى انها لا تشترط والثالث وهو مختار ابن
الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة فى حديث غضبان على ما تقدم
آنفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والا فلا تشترط
(قوله اما بصيغة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو للراجل سهم اه المراد
بالشيئين هو الراجل والفارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما
بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشعر به عبارة الشارح المحقق
فى شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة
او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب
للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو
لا يقضى القاضى وهو غضبان نبه على علية
الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء
(ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين
فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين)
نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق
بين الفارس والراجل فى الحكم بصفة الفروسة
وضدها (اوذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث
حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص
القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية)
نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة
علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان
يعفون فالعفو علة لسقوط الفروض
(او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف
الجنس علة لجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية اه) يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سوآء امكن بها القياس اولم يمكن لا بيان ما يصح به القياس والا فلا يستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اى المسلك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها فالذى ذكر فى البزدوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يدل على عليته اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرد بل لا بد له من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة اولا بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الادآء ثم لا بد فى صحة ادآئه من لفظ خاص ينبىء عن الوكادة والتحقق كلفظ اشهد وما يساويه فى المعنى فكذا لا بد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائم ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملاءمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملاءمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضى بشهادة مستور العدالة قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملاءمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابى عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم آنفا الملاءمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غير نابية لانه امر شرعى فيعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا ملخص كلامهم فظهر منه ان الملاءمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملاءمة والتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا شرط زائد عليها على ما ذكره المصنف فانه جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتهما بالضرورة فقسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نابيا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنى ولا كون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابى عنه

الملاءمة

الملاءمة بموافقة العلل لما نقل عن النبى عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملاءمة المذكورة هو اعتبار الشرع جنس الوصف فى جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة فى حق الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثانى انه جعل موافقة العلل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايرا لصحة اضافة الحكم الى العلل وتفسيرا للملاءمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوهما معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملاءمة بالتفسير المذكور عبارة عن اعتبار الشرع جنس الوصف فى جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة لا معنى الملاءمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملاءمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف فى جنس الحكم وهذا مخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التى ذكرناها آنفا وقال القاضى الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ويرد عليه انه غير ملزم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلى واجيب بان الملاءمة لا تعتبر للالزام بل لصحة العمل به فى نفسه فان العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح وانما الالزام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان الملاءمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء فى العادات وهذا مبنى ايضا على اتحاد المناسبة والملاءمة فى المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدوانى وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنى للحد والسرقة للضمان والقطع والحربية للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء نعم يندفع هذا عن تعريف القاضى ابى زيد بما مر من الجواب وقال الآمدى فى الاحكام والشارح المحقق فى شرح المختصر ان المناسب فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة اودفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دنيوى واخروى وهذا التعريف يناسب ماذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتب وجوب القصاص على القتل العمد مايصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعنى حصول مصلحة حفظ الدم لان من علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لايجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد مما لايخفى صحتها ولايكون نابيا عنه وفسر الغزالى المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وهذا قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام فى تحقيق المناسبة واما تقسيمها فالمذكور فى شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او باجماع اولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم اوجنسه فى جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص واجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ماعلم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قدعلم اعتبار عينه فى جنس الحكم اوجنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس الحكم والى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا اوعلم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقدصرح الامام والغزالى بقبوله والمختار انه مردود وقد شرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لاحاجية وقطعية لاظنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص مثاله كما لوتترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا انا ان تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولورمينا الترس لتخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة الدم ونفوس المسلمين برمى الترس قطعية لاظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بشرط الضرورة مالوتترس الكافر فى قلعة بمسلم لايحل رمى

الترس لان فتح القلعة ليس بيقين برمى الترس فلايكون الرمى الى الترس ضروريا وبالقطعية مااذالم نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمى الترس وبالكلية مااذالم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لايجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان الملاءمة قسم من المناسبة عندهم لاعينها على ماهو كذلك عندجمهور الحنفية ولا شرط لها على ماهو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملائم من الغير هو المناسب الذى لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة اتفاقا بخلاف الملائم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لايقبل الا عند الامام والغزالى فمثال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقئ فانه اعتبر عينه فى عين الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء اورعف فى صلاته فلينصرف وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية فى المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر فى عين الولاية فى المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملائم المعتبر التعليل بالصغر فى قياس النكاح على المال فى الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر فى عين ولاية المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر فى جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال القسم الثانى منه التعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر فى رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر فى عين رخصة الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه ويثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج فى عين رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدوانى فى قياس المثقل على المحدد فى قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل العمد العدوانى فى عين قصاص النفس ويثبت بالاجماع اعتبار الجناية التى هى جنس القتل العمد العدوانى فى القصاص الذى هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب من المعتبر التعليل بالاسكار فى حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار فى عين التحريم بترتب التحريم على الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الاسكار فى جنس تحريم الخمر ولاعكسه ولاجنسه فى جنسه ومثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثيرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف فى عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس او جنسه فى جنسه لكن اعتبر جنسه
البعيد فى جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنى حرمها الشرع بتحريم
الزنى وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد فى قياس البات فى المرض يعنى المطلق بطلقات ثلاث فى
المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده للحرمان لا تحرم المبتوتة
كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده لحرمانه من الارث
والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لان
الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد فى عين المعارضة بنقيض المقصود
بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس المعارضة بنقيض
المقصود ولا جنسه فى عينها ولا جنسه فى جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل
الذى ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء فى كفارة الظهار على من سهل عليه
الاعتاق كالملك لانه علم الغاؤه فى الشرع هذا هو المذكور فى كتب الشافعية
والمذكور فى كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى
فالحقيقى اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
بالنسبة اليها هو الدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل
من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس
وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دنيوية وهى اما ضرورية
وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة
والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنى والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوانى والسرقة والغصب مثلا والزنى
وحربية الكافر والاسكار واما حاجية اى محتاج اليها كتمكن الولى من تزويج
الصغر والوصف المناسب هنا هو الصغر والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون
المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها فى محل الحاجة لاحتمال
ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما تحسينية كحرمة القاذورات فانها حرمت
لنجاستها وعلو منصب الآدمى فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية
ولا حاجية بل هى تحسينية اى تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها من حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
(بشرط الملاءمة) اى ملاءمة العلل للعلل
المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن
السلف لان كون الوصف مناطا لحكم شرعى
فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف
احكام الشرع بيانهم بان يكون الوصف
والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من
الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة
لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة
سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان
العلة فى احدى الصورتين الصغر

النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فالمناسب
الحقيقى سواء كان لمصلحة دينية او دنيوية ضرورية او حاجية او تحسينية مقبول
عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول اولا وقد اشترط الامام الغزالى
فى مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من
المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد
ببطلانه كما فى تعيين الصوم فى كفارة الملك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد
له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والنسب والمال
والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يقويها فهى مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب فى باب القياس اردنا به هذا
الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة
الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا بعد فى ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل
معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين
ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا
الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
يؤثر الكلى على الجزئى وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا
وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف اه) تفسير للموافقة وهو يشعر
كون المراد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم
تفسيره لكن الظاهر من كلامه الآتى ان المراد بالموافقة كونهما داخلا تحت جنس
واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند
بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة
الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اى المثبتون العدالة بالاخالة ان
الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة فى الشرعيات الا بتحرى القلب اما
الاولى فلان العقل لا يوجبه ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل
فان العقل لا يهتدى اليه واما الثانية فلأن عند انقطاع الادلة شهادة القلب

وفى الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو
الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية
وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى
تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة
اى فى حق الرخص (وهذه) أى المناسبة
المشروطة (تجوز القياس) لانها كأهلية
الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية
حتى لو حكم بها القاضى نفذ (وربما تسمى)
هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال
وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير
(والموجب) للقياس (هو التأثير) بمعنى ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار) علة (نوعه)
اى نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب)
فى نوع الحكم او جنسه القريب) قيد الجنس
بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول
وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان
العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
فكذا تجب تعدية حكم العلة بعد ظهور
تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين
اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر
المخصوص بالخمر

هى المعتبرة مثل التحرى فى القبلة الا انه ينبغى بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على الاصول احتياطا قلنا الاخال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له لايصح دليلا لشئ آخر لان الشئ مالم يثبت فى نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن معتبر فى العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثانى ان الوصف اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا ثم قد يحتمل النقض لعدم عدالته كالشاهد يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالته فلا بد من العرض على الاصول لتظهر عدالته كعرض الشاهد على المزكى قلنا ان بالعرض على الاصول لاتظهر العدالة لان الاصول شهود لامزكون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد لاتظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسيأتى بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذى سميناه تأثيرا اسند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند الشافعية اخص مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف فى عين الحكم على ماذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه فى عين الحكم الثانى تأثير عينه فى جنسه الثالث جنسه فى عينه الرابع جنسه فى جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثانى والثالث ملائما والرابع غريبا وحكم القسم الاول ان لايبطل ببيان الفارق لان غاية الفرق فى هذا القسم ان يثبت السائل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعى ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا لايمنع كون الصغر علة ايضا لجواز ترادف العلل وحكم القسم الثانى ان يبطل بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر فى الولاية على المال فوق تأثيره فى الولاية على النفس فان للولى ولاية فى بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقرب من الجنس مقدم على الابعد والمصنف قيد الجنس فى الاقسام الثلاثة بالقريب كما قيده صاحب التوضيح تميزا للمؤثر عن الملائم كما صرح به واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم

ان

والحرمة المخصوصة بها فتتوهم ان المخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون الاختيار على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على مايشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة فى الحكم فى الخمر هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس النبيذ عليه لانعدام التعدى والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا فى العلة ولا فى الحكم فى هذا القسم بل الشارع اعتبر عين السكر فى عين الحرمة فى اى موضع كان خمرا او غيره فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا فى العلة ولا فى الحكم يكون المراد بهما مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فى كونهما من قبيل تأثير الجنس فى الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنه رحمه الله بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقه وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لامطلقه كما لم يكن المراد بهما مايكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف والحكم لا جنس للانواع والاحكام ولا شخص لنوع منهما واما اضافة الجنس اليهما فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعى والحكم المطلوب بالقياس كما فى حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ماهو اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطقى لا بمعنى المجانسة فى امر شامل لهما كمجانسة الانسان للفرس فى الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان وتحته اجناس متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى عن اختيار او لاعن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لاعن اختياره على مايشمل عجز المحبوس وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على مايشمل عجز المريض وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على مايشمل عجز الصبى والمجنون وتحته نوع وهو عجز الصبى والمجنون والصبى اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيتعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة فى الحال وهو وجوب الاداء فى حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو سقوط المطالبة فى الحال فى العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف فى الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهكذا فى جانب الحكم والمعتبر عنده من مراتب الجنس فى المناسب المؤثر هو القريب وفى المناسب الملائم مطلق الجنس والذى ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس المنطقى اعنى الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر فى السراج الهندى ان النوع الثانى اعنى ما ظهر اثر عين الوصف فى جنس الحكم المدعى تعديته الى الفرع كقولنا فى الثيب الصغيرة هذه صغيرة فتثبت الولاية لوليها على نفسها بالقياس على الولاية فى مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال لا من عينه فيكون من النوع الثانى ثم قال لو قسنا الفارة والحية وسائر سواكن البيوت على سؤر الهرة فى سقوط النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع الاول اى ما ظهر اثر عينه فى عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف فى عين سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسناها على سقوط حرج الاستئذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف ايضا كان من النوع الثانى لان حرج الاستئذان من جنس حرج النجاسة لا من عينه فكان من قبيل ما ظهر اثر عينه فى جنس الحكم لا فى عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا بمعنى المجانسة فى المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقى فان الولاية على النفس ليس مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستئذان ليس مقولا على حرج النجاسة لكنهما يتجانسان فى مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به فى التقرير وقال وكأنهم ارادوا من الجنس ههنا المجانس لان حرج الاستئذان ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسا لها مقولا عليها لكنهما يتحدان فى مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس فى هذا النوع بالجنس القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر فى تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب فى ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه فى الارث فان الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين فى جنس هذا الحكم لا فى عينه فان

الاخوة

الاخوة من الابوين نوع واحد فى الموضعين والتقديم فى الارث نوع مخالف للتقديم فى الولاية لكنهما متشاركان فى جنس التقديم كذا فى السراج (قوله فتثبت الولاية) اى لوليها (قوله كالبكر الصغيرة) اشار به الى انه لو قيس ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة فى النكاح على ثبوت الولاية فى مالها لكان من قبيل تأثير النوع فى الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب) يعنى ان الشرع كما اعتبر عين الصغر فى عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه فى جنس الولاية وجنسه فى جنسها وجنسه فى عينها فيكون من المركب الرباعى لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفى التلويح اعتبار النوع فى النوع يستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائى (قوله كسقوط الزكاة عن الصبى) اى كتأثير جنس الوصف فى جنس سقوط الزكاة عن الصبى ففى كلامه حذف (قوله لنوع الصبى) اى لنوع صغر الصبى (قوله كعدم دخول شئ) اى لجنس عدم دخول شئ وهذا الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج ففى كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعى فواحد فقط) وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه اعتبار النوع فى النوع ثم لا يخفى عليك ان كل ما ثبت تأثير عينه فى عين الحكم يصح مثالا له وقد مثله فى التلويح بالسكر فان عينه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم عين السكر مؤثر فى وجوب الزاجر الذى هو اعم من الاخروى كالحرمة والدنيوى كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر ايضا (قوله فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع) مثاله كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط الاحتياج وهو جنس التيمم وفى عين التيمم ايضا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر وايضا عدم وجدان الماء وهو نوع العجز مؤثر فى جنس التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر فى نوع الحكم اى فى التيمم من حيث انه تيمم (قوله فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع)

(فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع الوصف فى نوع الحكم (كالصغر فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب (والجنس فى الجنس كسقوط الزكاة عن الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والنوع فى الجنس كسقوطها) اى الزكاة (عمن لا عقل له) فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة (والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبسيط والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط) حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى) وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع فى النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القرآءة اعم من ان يكون فى الصلاة اوخارجها ولجنس الحيض وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو حرمة القرآءة مطلقا (قوله فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع) مثاله الحيض فى حرمة القربان فانه تاثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان ولجنسها ايضا وهو وجوب الاعتزال (قوله فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس) مثاله التيمم اذا لم يجد الاماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع ايضا بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا على ماذكر وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لايؤثر فى التيمم من حيث انه تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع) مثاله طهارة سؤر الفارة فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه ايضا وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كما بآزن الفلوات (قوله اوالنوع فى الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر فى جنس الحكم وهو التخفيف فى العبادة وكذا يؤثر فى عين الافطار بسبب الضرر (قوله اوالجنس فى الجنس) مثاله كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من حيث انه عجز دآئمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين وهو النوع مؤثر فى وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله اوالجنس فى الجنس) كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية وهو الجنس ثم هو اى العجز مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس وهى النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس) كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلل فى القوى مؤثر فى الجنس ايضا وهو سقوط العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

واما النوع فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس والمجموع اربعة واما الثانى فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلاثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة فى المطولات (قيل) وتعرف العلة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود) اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض) على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد البعض عليهما قيام النص فى الحالين) اى حال وجود الوصف وحال عدمه (و) الحال انه (لا حكم له) اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دآئرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب

على

على صحة العلة من غير ملاءمة وتأثير لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود فى جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما والطرد والعكس ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعى واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظنى واليه ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما فى الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اى على اشتراط قيام النص فى الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقم النص فى الحالين مع عدم حكمه لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة الى اسم الخمر حيث اذا اشتد العصير ويسمى خمرا حرم واذا زالت الشدة واسم الخمر بأن يصير خلا زالت الحرمة واذا قام النص فى الحالين مع عدم حكمه علم ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء دآئرا مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية موجود فى الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت فى الحالين على ما بينه الشارح فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص لما تخلف عنه كما لم تتخلف الحرمة عن اسم الخمر واستدلت الفرقة الاولى بان علل الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول فلا حاجة لنا فى القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلأن كل ما هو علامة لم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعى او ظنى والدوران يصلح لذلك التميز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة للدآئر ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد فى القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك ان كل وصف ليس بصالح للعلية بل لا بد له من وصف متميز من سائر الاوصاف ولا يتميز ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على عليته او النص او المناسبة على ما ذكر واما قولهم ان علل الشرع امارات لا مؤثرات قلنا سلمنا انها امارات فى حقه تعالى لكنها ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هى دليل وشاهد بالنسبة الينا

وهى بالنسبة الينا مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون الشرآئط كاستناد الملك الى الشرآء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة الينا لا الى الشرآئط لابد من التميز بين العلل والشرآئط وانما يتميز غيرهما بمعان تعقل لا بمجرد الدوران سوآء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تزاحم العلل فى هذين المعنيين اى فى الوجود عند الوجود وفى الوجود عند الوجود و العدم عند العدم فان الدوران كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع النماء يدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا يزاحم العلة فى الدوران بل يختص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لا نفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم اه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناوله النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام اه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة فى آية الوضوء ممنوع لانا لا نسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك لوجهين احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل فى سببه لاتحادهما فيه فان السبب فى الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضئ بالماء مرتب على الحدث

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى واما فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرآء والقصاص الى القتل فحينئذ (لابد من التميز بين العلل والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سوآء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية (والقيام) اى قيام النص فى الحالين ولا حكم له (نادر فلا يجعل اصلا فى الباب) اى باب القياس الذى يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية

ايضا اذ العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضئ عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلابد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث قال فى التلويح فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب انتهى وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثانى بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه فى آية الوضوء غير مسلم لان الحدث لم يثبت فى باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لا على النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمر النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضئ عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على ما صرح به فى الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث مرادا فى آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد فى التيمم فما وجه اختيار النظم على هذا الوجه بل قضية الاصلية والبدلية تقتضى ان يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

(واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعى حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كانت التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل اتفاقا (لاثبات السبب) ابتدآء كاحداث تصرف موجب للملك (اووصفه) ابتدآء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لايثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (اووصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوزان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرآئط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الايماء فى آية الغسل حيث ذكر فيها الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لايسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فقط فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ماذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعنى الايجاب والندب لابطريق الكناية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لانسلم انه جمع بينهما فى الارادة فى حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما مرادا انتفى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تمشى هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اى كحكم التعليل ولو قال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لو قال مساويا لكان اولى (قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة) اى مع عدم التعدية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا اه) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا اوتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعى ولا تصور للتعدية فى اثبات السبب والشرط والحكم ابتدآء وهو ظاهر ولا لتعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فيبطل التعليل اتفاقا ثم لايخفى ما فى تفريع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبنا (قوله لايتصور حينئذ) اى حين ارادة الاثبات ابتدآء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك فى الاثبات ابتدآء (قوله الى اثبات الشرع بالرأى) اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى وذا باطل (قوله لان هذا) اى اثبات الشرط اووصفه (قوله ابطال للحكم الشرعى) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ماشرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ماسبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلف فى تعدية السببية والشرطية) واعلم ان جملة مايقع التعليل لاجله على ماذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب اووصفه ابتدآء الثانى اثبات الشرط اووصفه ابتداء الثالث اثبات الحكم اووصفه ابتدآء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثله فى التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان فى اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرأى وفى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيهما وكذلك فى اثبات الحكم وصفته ابتدآء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع لامدفعا لها ولانه لابد فى التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه الى الفرع ولم يوجد ذا فى هذه الاقسام الثلاثة لان الفرض فى الاثبات ابتدآء اى بدون اصل صالح للتعليل فى اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح للتعليل فى الشرع يجوز القياس فى هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقى التعليل للرابع فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة اوالشرط اوالحكم اوصفاتها ابتدآء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى بطريق التعدية من اصل موجود فى اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السبب اوالشرط اووصفتهما لا ابتدآء بل بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوزان يجعل شئ آخر سببا اوشرطا كذلك قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرآئط التعليل والقياس وصوروه فى اللواطة مع الزنى بان الزنى شرع سببا للحد فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزنى وفى النية فى الوضوء مع النية فى التيمم بأن النية فى التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل تكون فى الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية فى التيمم منعه عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعى وجوزه بعضهم واختاره فخر الاسلام من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاولى فلان الفرع كاللواطة والنية فى الوضوء مثلا وصف مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اى الفرع والاصل والوصف الذى فرضناه اصلا كالزنى والنية فى التيمم قد شهد له اصل باعتباره فى الشرع لان سببيتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل باعتباره فى الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب اومعلوم الالغاء اوملائم والاولان لايقبلان بالاتفاق والثالث لايقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالى على ماتقدم الثانى ان علة الاصل وهى حفظ النسب فى الزنى والانباء عن النية فى التيمم مثلا منتفية فى الفرع اذ لانسب فى اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا الانباء فى الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اى قصدت واذا انتفى علة الاصل فى الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع اولا فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان فاما ان يصلح ذلك الجامع مناطا للحكم اولا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الجامع فاتحد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم
شرعا يصلح سببا للحكم صار القياس فى وجوب الجلد فى ايلاج اللواطة كما فى ايلاج
الزنى بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنى وسببيتهما فكان
هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد
فى الحكم ولا فى السبب والمفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنى
واللواطة وان لم يصلح مناطا فلا قياس حاصله انه لابد فى القياس فى الاسباب
والشروط من ان يقول الزنى سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن
جعل اللواطة سببا ايضا للحد وحينئذ يكون الموجب للحد هو ذلك المعنى المشترك
لان الفرض انه صالح لكونه مناطا له ويخرج الزنى واللواطة عن كونهما موجبين
للحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس فى الاسباب
واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل
بالمحدد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنى واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
سبب واحد وهو القتل العمد العدوانى وايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى
طبعا والقتل بالمثقل والمحدد واللواطة والزنى ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين
بعلة واحدة وهى حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية
احدهما بالنص او الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا
التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح اه) قال صاحب التنقيح
نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
لا يجرى فى الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر
الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا
وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل
فى الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل
يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات
العلة انه ان ثبت عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى
يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك
المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى
قوله لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه فى الوجه الثالث من وجوه
المانعين وقوله وان لم يثبت اى وان لم يعلم ثبوت العلة فى المقيس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان
اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

مجرد

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لا يصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك
المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته بالنص او الاجماع لانه تعليل بالمرسل
اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته مثلا ان علية الزنى للحد ثبت
بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليته للحد مبنى على معنى آخر يشمله الزنى حتى
يقاس عليه شئ آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شئ آخر
لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق فى شرح المختصر ان علة سببية
المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه منتفية فى المقيس
اعنى اللواطة اى لم يعلم ثبوت تلك الحكمة فى المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير
الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
الجمع بينهما فى الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن
التشريك فى الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اى يجوز عند من يقول بصحة
التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملاءمة ثم وجه ظهور صحة
كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل
للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية وبه
وفق بين كلاميه (قوله فصل) فى الاستحسان وهو فى اللغة عد الشئ حسنا
واختلفوا فى معناه العرفى قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف
الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
عن الكرخى هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه
هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وقيل وهو المروى
عن ابى الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطارئ على الوجه الاول واحترز
بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارئ
عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعنى فلا يلزم فى مثله
ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء
المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو
القياس الخفى لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك فى قبول الاستحسان على هذه
التعاريف اما على الاول فلأن المتبادر من الانقداح هو الثبوت والتحقق

(فصل ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين
اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس)
(يختص باسمه) اى اسم القياس وهو المسمى قياسا جليا
(والا) اى وان لم تسبق اليه (فبالاستحسان)
وهو الذى يسمى قياسا خفيا قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح
الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب
اسم القياس على القياس الجلى تميزا بين
القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان
(الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه
التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم
(دليل يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك
الدليل

لا الشك والتردد والازم بطلان الاستحسان اتفاقا واللازم باطل اذلا اتفاق على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فمعناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الادلة الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطل الشرع واذا كان المراد بالانقداح بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لا مردودا ولا مترددا على ماظن لان ماثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلأن مستنده اما العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة اوفي زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا اوقياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيأ آخر مما لم يثبت حجيته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والازم بطلان الاستحسان بالاتفاق واللازم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ماسموه بالقياس الخفي مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اكثر التعاريف المذكورة اعني ماذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما في الاجارة) وهو قوله عليه السلام أعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله عليه السلام رخص في السلم وفي اكل الناسي قوله عليه السلام دم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قوله كما في الاستصناع) يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليصنع له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم اولا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم في الحال (قوله لان المعتبر هو التأثير) علة لأولويتين اخريين لم يذكرهما يعرف حالهما مماذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سؤرها نجسا ايضا لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر اوالاستخباث اوالاحترام

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا (او الاجماع) كما في الاستصناع (او الضرورة) كما في طهارة الحياض والآبار (او القياس الخفي وله) اى للقياس الخفي (قسمان) الاول (ماقوى تأثيره و) الثاني (ماظهر صحته وخفي فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس الجلي ايضا قسمان) الاول (ماضعف تأثيره و) الثاني (ماظهر فساده وخفي صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثاني) اى القسم الاول من القياس (وثاني الثاني) اى القسم الثاني من القياس (اولى من ثاني الاول) اى القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر ومايصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن الذي ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس لكنه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوي وتنزيه على اختيار الكرخي وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار المحققين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا لو صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز صلاته على مانقل عن الفقيه ابي جعفر (قوله والثاني وهو ان يقع اه) قال صاحب التوضيح في تعليقته في توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا كما في قوله تعالى وخر راكعا لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلاتية لا تتأدى به لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتازاني بان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ماذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اى سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله وهو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة اه) قال السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يؤدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا بالمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (فكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)

الا ما اعتبره الشرع ولهذا اشرطنا التأثير والملاءمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا
فلا معنى لايراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولهذا قال ينقسم
عقلا فلا يضر ايراده واعلم ان كلا من الحصرين استقرآئى وحاصل التقسيم
بالاعتبار الاول انهما اما ان يكونا قويى الاثر او ضعيفى الاثر او القياس
قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان
قطعا لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسئلة سؤر
سباع الطير من الصقر والبازى على ما تقدم بيانه وفى الثلاثة الباقية تيقن عدم
ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففى القسم الاول والثالث متيقن
لا فى القسم الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه
الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما فى قوله واما فى الصور
الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاولى ان يقول
واما فى الصور الثلاث الاخر فعدم ترجح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض
فى صورة القسم الاول اعنى ان يكونا قويى الاثر ممنوع بل ممتنع على ما صرح به
فى التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان
كذلك قلت وكذا فى القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه فى التقسيم الثانى
فاذا لم يقع التعارض فى هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على
الاستحسان فى هاتين الصورتين فبقى الثالث وهو ان يكون القياس قوى الاثر
والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسئلة سجدة التلاوة
فى الصلاة هل تؤدى بالركوع اولا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين
فى يد رجل كل واحد يقول رهنتنى بالف وقبضته واقاما البينة ففى الاستحسان
يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كأنهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ
كما فى الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشرآء وفى القياس لم تقبل البينتان وتترك
العين فى يدى اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشيوع
المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شئ
واحد رهنا بعينه لزيد وان يكون بعينه رهنا لعمرو فى زمان واحد وبالكل لواحد
بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعذى العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس
لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما يثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة
يكون وسيلة الى مثل حقه فى الاستيفاء ولم يرض بمزاحمة الآخر فى ملك اليد
الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبينتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شطر

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى الاثر
وضعيفه) فتكون الاقسام اربعة (ولا يرجح
الاستحسان) على القياس فى هذه الصور
الاربع (عند التعارض) بين القياس
والاستحسان (الا فى) صورة واحدة وهى
(ما اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف
اثر القياس) واما فى الصور الثلاث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان
اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا
فى القوة فالقياس يرجح لظهوره او فى الضعف
فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
(و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى
صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما
و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى
(العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن
وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق
الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه
ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
فى الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من
القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
على كل الاستحسان) لظهوره (وثانيه)
اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده
ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس
(فالاول من الاستحسان)

حقه فى الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فتركناه بالقياس فان
قيل لا نسلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انهما لو ارتهنا
عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا
لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد
منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها لان الرهن ههنا
اضيف الى جميع العين فى صفقة واحدة برضاهما بخلاف ما نحن فيه لعدم رضى
كل منهما بمزاحمة الآخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم
فى ذرعان المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وبه نأخذ وفى الاستحسان القول قول
المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف فى ذرعانه لا يكون
اختلافا فى اصله بل فى حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف
كالاختلاف فى ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا
فى المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفى اثره لكنه
قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى
المعين فظهر ان الاختلاف ههنا فى اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف
فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة فى الاستحسان وهو
قول محمد وفى القياس لا يكون رهنا وهو قول ابى يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها
ان العبد اذا جرح حرا خطأ فخير مولاه بعد البرء فاختار الفدآء ثم انتقضت
الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح يخير ايضا فى الاستحسان وهو قول
محمد وفى القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابى يوسف ومنها غاصب
العقار ضامن فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس ليس بضامن وهو قول
ابى يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنى وشهد عليه
رجلان بالاحصان وامر القاضى برجمه ثم وجد الامام شاهدى الاحصان
عبدين او رجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففى
القياس ان يقام عليه حد الزنى وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ
وفى الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنى
فقضى القاضى عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففى
القياس ان يرجم وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ وفى الاستحسان لا يرجم
ومنها لو وكل المستأمن مستأمنا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل
فان كان الوكيل وكيل المدعى لا ينعزل فى الاستحسان وله حق الخصومة وينعزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما)
لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثانى
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
(مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى
الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض
بينهما) اى بين اخيرى الاستحسان (وبين
اخيرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع)
بان يتحد القياس والاستحسان فى صحة
الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس
اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع
اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا
فى صورتين احداهما ان يعارض صحيح
الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من
الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من
القياس (فما ظهر فساده ابتدآء) سوآء كان
قياسا او استحسانا (و) لكن (اذا تؤمل تبين
صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر
بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى
يعتدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن
بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق
المستحسن

فى القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينعزل الوكيل والاستحسان ان لا ينعزل فنى المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفى الثانية اخذنا بالقياس على ما فى السراج الهندى ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه فنى القياس الشرآء يقع للاب لا للمعتوه وفى الاستحسان يقع الشرآء للمعتوه لا للاب وناخذ بالقياس ومنها لو وقع رجل فى بئر حفرت فى طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر ووقعوا جميعا فماتوا فوجد فى البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن دية الاول ويضمن الاول دية الثانى والثانى دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم وهو القياس وبه نأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر الثلث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو الذى جر الثانى عليه واما دية الثانى فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول واما دية الثالث فكلها على الثانى واذا لم يعرف من اى ذلك ماتوا بطل نصف ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجانى هذا القول استحسان ومنها ما قال محمد فى نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابنى اولامته هذه ابنتى اوقعت العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطنبنا المثال فى هذا القسم لما قال فى الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا فى ست مسائل اوسبع فقد بلغ اثنى عشرة كذا فى السراج الهندى هذا هو الكلام فى التقسيم باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلا منهما اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن اوفاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بالمعنى السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثانى على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلى فى الجميع والاستحسان خفى فبقى اثنا عشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا فبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فى اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا كمسألة سؤر سباع الطير على ما تقدم والثانى من الاستحسان مردود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيرى الاستحسان فى اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس كذلك والثانى تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيرى الاستحسان واخيرى القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما فى الوجه الاول والثانى فالقياس اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما فى الوجه الثالث والرابع فما ظهر فساده ابتدآء من القياس اوالاستحسان ولكن اذا تؤمل تبين ان صحته اقوى من عكسه لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتدآء وقال فى التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن يرجح القياس ثم قال انما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة اى اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصحة الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا فى نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين فى الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سوآء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض فى الصور الثلاث واحدة فى التقسيم بالاعتبار الاول اعنى قويى الاثر واثنتان فى التقسيم بالاعتبار الثانى اعنى متحدى النوع فبقى التعارض فى الصورتين اعنى مختلفى النوع والمصنف جرى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض فى الصور المذكورة ايضا لان مقصوده بيان الاحتمالات العقلية فى تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

الادلة الشرعية اولا لايسان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيما سبق
وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعنى الاستحسان بالاثر والاجماع
او الضرورة (قوله اللهم الا دلالة) اى الا ان يعتدى بطريق الدلالة الاصطلاحية
اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة فى الدلالة (قوله لانه المنكر) اى زيادة الثمن والاصل
ان اليمين على المنكر فى جميع التصرفات لا على المدعى (قوله ويمينهما استحسانا)
اى الاستحسان الخفى بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذ الافهام انما تسبق فى هذه
المسئلة الى يمين المشترى فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف
الوارثان بعد موت البائع والمشترى تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث
فى حقوق العقد والحكم معقول فيتعدى (قوله واما بعد القبض) اى الاختلاف
الذى وقع فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع لم يوجب يمين البائع بالقياس لان
المشترى لا يدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذ المبيع مسلم اليه بل البائع
يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يحلف المشترى فقط ولكنه ثبت
التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على مورده فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى ما بعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الجلى
والخفى) فيه انه قد صرح فيما سبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفى حيث
قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة او الخفى منه فعلم منه التفرقة
بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا تأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على
من انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من
تخصيص العلة بل عدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لا لمانع من
العمل مع قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ما سيأتى تفصيله (قوله فانتفى
الحكم لذلك) اى لعدم العلة لا بمنع المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما
دفعه) لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه ليتم
بيانه لانه انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهى التى ثبتت عليتها
بالدوران او الاخالة وهى غير معتبرة عند اكثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله
لدفعها وقد دفعوها باربعة اوجه القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع
والمناقضة ومؤثرة وهى التى ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملاءمتها على ما تقدم
وهى المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقض ويقال له
المناقضة ايضا الثانى الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس

والثلاثة الاخر بانه يعتدى لا الباقية العدول
بها عن سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا
فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى
فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما
البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة
ما هو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه
ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو
التحالف يتعدى الى وارثيهما والى المؤجر
والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث
ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية
لا تنافى ما سبق ان من شرطها ان لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى
لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان
كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من
الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو
القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد
فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر
بهذه الكيفية وهى ان تتوجه على المتنازعين
فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان
(ليس بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان
وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان
لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة

الفرق

الفرق السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه
اثنان وهما الممانعة والمعارضة والباقى من الوجوه الفاسدة على ما صرح به فخر
الاسلام اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد و بطريق صحيح اما الفاسد
فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين
الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض
المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن
اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة و بسلامته عن المعارض
لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل
بالقدح فى صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما
يقاومها و يمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض
فلا يسمع ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع وله تعلق بمقصود
الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت
بنص او اجماع وقال فى التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل
تعليل ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال
الاول النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم
وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالى فى عرف المناظرة ثم ذكر فى الشرح اختلافهم
ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل الفرقة الاخرى
بان ثبوت التأثير فى العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض
عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط
اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالته او اقتضائه او بالاجماع
فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حمل مراد من
عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التى ثبت تأثيرها
بالنص او الاجماع وحمل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها
بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع
صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمنافاة انما هى
بين التأثير فى نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتمام
الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثر اه يعنى انه لا منافاة
بين التأثير الظنى وتمام الاعتراض القطعى بل المنافاة بين التأثير فى نفس الامر
وتمام الاعتراض القطعى وكذا لا منافاة بين التأثير فى نفس الامر وعدم تمام

(لان عدمه) اى عدم الحكم فى صورة
الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد
تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(لعدمها) اى عدم العلة مثلا موجب نجاسة
سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير
فانتفى الحكم لذلك (واما دفعه) اى دفع
القياس بدفع علته (فبوجوه الاول النقض
وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة
مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع
مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه
فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان
النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان
التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا تتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد
يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره
والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب
او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة
انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام
الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا
الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا
واذا لم يسلمه يورد ايما شاء منه فلا وجه
لتخصيص المؤثر بالبعض دون البعض

الاعتراض بل المنافاة بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض (قوله ولهذا اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج النجاسة علة للانتقاض) يعنى لو قلنا فى الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير بانه وجدت العلة اعنى خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض يدفع بمنع وجود العلة فى صورة النقض اى لا نسلم وجود خروج النجاسة فى القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك فى القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة الساترة له وهو غير الخروج (قوله وهو) اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى (قوله غير معقول) لان معنى المسح لغة هو الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير (قوله ولهذا) اى لكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول (قوله لانه) اى التثليث (قوله فلا يفيد التثليث فى المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التأكيد بخلاف الاستنجاء فان التطهير فيه معقول فيفيد التأكيد (قوله وبالحكم اه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة اذ خروج النجاسة موجود فيها ولا انتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر اذ غصبه كان سببا وعلة لملك البدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدبر لانه لا يكون مملوكا للغاصب بالضمان فاجاب عن هذين النقضين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين لمانع وهو العذر ودفع الحرج فى الاستحاضة وحق المدبر وعدم قابليته للمملوكية فى الثانى يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله فى الوقت لمانع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين مدبر وقن صح البيع فى القن بحصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا فى حق المدبر لما انعقد العقد فى القن كما لو جمع بين قن وحر حيث لا ينعقد

ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويرد) اى يجاب عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فتمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجوده) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة فى صورة النقض) وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فتمنع فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله

السبب فى حق القن الا انه لم يثبت فى المدبر لمانع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه اذا اكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى اذ العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب عليه الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب عنه بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به فى الكشف وغيره ونحن لا نقول به واما عن الثالث فلأن الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم فى الفرع اعنى مال الباغى اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام فى المؤثر فان قيل لا نسلم ان الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة فى مال الباغى ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذه المحذورات عدل الشارح رحمه الله عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع بمنع تخلف الحكم فى صورة التيمم (قوله نحو خارج نجس اه) اى لو عللنا فى الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فرد بالغرض وهو ان يقال

(وبالغرض وهو ان يقول الغرض) من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل (التسوية) بينهما فى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت التسوية) فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا كالجرح السائل ولو لم يجعل عفوا فى الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذا باطل فثبتت التسوية وهى المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لانسلم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لاعتبار عدم المانع فيها) اى فى العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ماوراء النهر غير القاضى ابى زيد وهو اظهر قولى الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذى جعله المعلل علة اذا وجد خاليا عن الحكم فى صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما لمانع اولا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلل الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة مالو نص الشارع فى كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الثانى ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لاتدل فى هذا الموضع على الحكم وذا لايجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل فى حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالته فنقول له لاى معنى صار علة فى تلك الحالة فان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لايكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انا تركنا ذكره واخترناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به مالم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجرائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لاتخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصرى ان معنى قولنا لايجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وعلامة على الحكم فى شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قد تم ما اردناه وبيانه على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

متفاضلا

(ثم ان ردّ) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اى وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هى كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى اباحته اقوى من علة تحريم بيع الذهب اوان يعلم ذلك بنص وان لايعلم علة اباحته فان علم ذلك بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا مجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع الذهب بالذهب مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدى الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض فى علته ان يقول خصصتها بدليل ويتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطأ فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا وفى ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح فى قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص ولما جاز الخطأ على المجتهد عندنا جاز ان تكون علته منقوضة ولاتقبل الخصوص واجيب عنه بانا لانسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لايتيسر لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعلل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود النقض على علته وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ماذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم فى صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدمت علتى فى صورة النقض اما زيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه ويتخلص بذلك من النقض فتبقى علته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على انا لانسلم اولا انه اذا تخلصت العلة من النقض يسلم اجتهاده من الخطأ فى نفس الامر حتى يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا فى نفس الامر غاية ما فى الباب انه يسلم اجتهاده من الخطأ فى ظنه ويجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه فى نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية اوجمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض واجيب عنه بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام وارادة الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشئ يوجب اختصاص ملزومه بذلك الشئ والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير اللفظ اى الى العلل الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولا نعنى بتخصيص العلة الا هذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فى القياس ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة النقض مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم واذا بين المعلل انه لمانع يجب قبوله لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الخشب الملطخ بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه فى بيان قول ابى الحسين البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلل ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلل الشرعية امارة على الحكم لا موجبة له وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة عليها فى محل ولم تجعل فى محل كما جاز ان تجعل امارة فى وقت دون وقت وبتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لا تخرج عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف فى بعض الاحايين والمواضع والجواب عنه ما تقدم فى الوجه الاول ان العلل الشرعية امارات على الحكم من الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم فى كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنى علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزانى لا يحد الى غير ذلك من العلل الشرعية ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز على الشئ او يستحيل عليه لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد فى العلتين الا اختلاف الطريق فانه فى احداهما النص وفى الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص فى المنصوصة غير مسلم ودعوى الاتفاق فى محل النزاع غير مسموع كيف وقد صرحوا ان مختار عبد القاهر البغدادى وابى اسحق الاسفراينى وهو المنقول عن الشافعى ان لا تخصيص فى المنصوصة وما ذكروه انه قد يوجد سارق لا يقطع وزانى لا يحد ليس تخصيصا بل العدم لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنى مع الشرائط التى اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين فى كتب الفروع فعدم الحكم مضاف الى عدم العلة اما لانتفاء شرطها او لوجود المانع واعلم انهم قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على القول بعروض العموم للمعانى فمن جوزه جوز تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف فى صورة النقض كما جوز تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا قلت لا يخفى عليك ان مآل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه فى الوجه الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم فى صورة هل تخرج العلة عن كونها علة فى غير هذه الصورة حتى لا يجوز التعليل بها اصلا فى صورة من الصور اولا تخرج فعند المجوزين ان التخلف لمانع فى صورة لا يمنع من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتقاضها وعند المانعين لا يجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان الزنى لما لم يكن علة للحد فى صورة لم يكن علة ايضا فى جميع الصور وانما العلة له هو مجموع الزنى والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع اينما وجد وجد الحد بلا تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم فى صورة النقض مضاف الى

عدم العلة عند المانعين والى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) اى تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال) وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصى لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لا باعتبار نفسه (قوله فعلى هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعنى ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خمسة وان لم تكن خمستها مبنية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الى خمسة فحينئذ يستقيم كلامه (قوله وكبيع الحر) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا من انعقاد العلة لعدم المحل (قوله وكبيع مالا يملكه) اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد فى حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل الاجازة ولا يمنع الانعقاد فى حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولى حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشترى بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشترى ولا يدخل فى ملك البائع بخيار المشترى (قوله كما اذا اندمل) يقال اندملت القرحة وصلحت كذا فى المغرب (قوله وكخيار الرؤية) فانه يمنع تمام الحكم حتى تمكن المشترى من الفسخ بدون قضاء ولا رضى لعدم التمام (قوله وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لا تمامه حتى كان للمشترى ولاية التصرف فى المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضى لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء او الرضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارات الثلاثة مذكور فى المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه ولزومه لانهما لا يتصوران الا بعد الثبوت (قوله فقد عدمت) اى عدمت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة الخيار (قوله وهذا معدوم فى المعذور) لان فيه حرجا فانتفى جزء العلة اعنى عدم الحرج (قوله فقيل القياس اه) يعنى استدل القائلون بعدم قبول الممانعة فى نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل لجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه وتقرير ما ذكره من الجواب ظاهر واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا ومن التعليل بالعدم وغيرهما مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد واحد من هذه الطرق لوجده المناظر ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع دليل على صحة علة المعلل والى هذا

اشار

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا العلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كما فى كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع من (تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع من (لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش

اشار بقوله فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى آخره واجيب عنه بانه يقتضى ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع وان كان حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لا بد من بيان وجه دلالته وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذى لا يقدر المستدل على دفعه فاذا ثبت ان الممانعة فى نفس الحجة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على الاجماع فيمنع وجوده او يمنع دلالة السكوت على موافقة الكل فى صورة الاجماع السكوتى او بالمعارضة باجماع آخر او بمتواتر واما على ظاهر الكتاب كما استدل فى مسئلة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى طلب بيان معنى اللفظ الثانى مع ظهوره فى الدلالة فانه خرج صور لا تخفى كبيع الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد او لا نسلم ان اللام للعموم فانه قد يجئ للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن الخلاف فى صحته باق بعد فانه ما اثبته واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او فى روايته قدح وقس عليه ما يرد على المناسبة والتفصيل فى شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لا نسلم وجودها فى الاصل) مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا فالجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع هذه الثلاثة نحو ما اذا قال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فلو قيل لا نسلم انه قتل

فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (او لنقصانه) كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد فى الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد

يجاب بانه ثابت حسا ولو قيل لانسلم انه عمد يجاب بانه معلوم عقلا باماراته ولو قيل
لانسلم انه عدوانى يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا (قوله لكن لانسلم
وجودها فى الفرع) مثاله ان يقول المعلل فى امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد
المأذون له فى القتال فيقول المعترض لانسلم ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان
المعلل ما يقصده بالاهلية ثم ببيان وجوده حسا اوعقلا اوشرعا كما تقدم من قبل
فيقول اريد بالاهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه
(قوله لانسلم تحقق شرائط التعليل) اى الشرائط المعتبرة فى القياس على
ماتقدم ذكرها لكنه لابد ان يمنع وجود شرط متفق عليه فى الاصل اوفى الفرع
والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول هذا ليس بشرط
عندى (قوله ككونها موثرة) يعنى لانسلم ان الوصف موثر واعلم ان عدم
تأثير الوصف عبارة عن ابدآء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون اربعة اقسام اعلاها
ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره فى ذلك الاصل ثم ان
يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان لايظهر شئ من ذلك لكن لايطرد فى جميع محل
النزاع وان كان مناسبا فيعلم منه عدم تأثيره وخصوا كل قسم باسم تميزا
لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير فى الوصف مثاله ان يقال
فى صلاة الصبح صلاة لاتقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعترض عدم
القصر لاتأثير له فى عدم تقديم الاذان فانه لامناسبة ولاشبه فهو وصف طردى
فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لايقصر فى عدم تقديم الاذان
ومرجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة القسم الثانى وهو ان يكون الوصف
غير موثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل
مثاله ان يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهوآء
فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير
لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استوآء المرئى وغير المرئى فيها
ومرجع هذا الى المعارضة فى العلة بابدآء علة اخرى هو العجز عن التسليم القسم
الثالث ان يذكر فى الوصف المعلل به وصفا لاتأثير له فى الحكم المعلل ويسمى عدم
التأثير فى الحكم مثاله ان يقول الحنفى فى مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا
مشركون اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول
المعترض دار الحرب لاتأثير لها عندكم ضرورة استوآء الاتلاف فى دار الحرب ودار
الاسلام فى عدم ايجاب الضمان عندكم ومرجع هذا الى مطالبة تأثير كونه فى دار

فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا
والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة
فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان
يتمسك بما لايصلح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لاتكون العلة هو الوصف
الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون
العلة غيره (واما) ان تقع الممانعة (فى
وجودها) اى العلة (فى الاصل) بان يقال
سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم وجودها
فى الاصل (او) تقع فى وجودها (فى الفرع)
بان يقال سلمنا ان العلة ماذكرته لكن لانسلم
وجودها فى الفرع (واما) ان تقع الممانعة (فى
شروط التعليل) بان يقال لانسلم تحقق
شرائط التعليل فيما ذكرته (واما) ان تقع (فى
اوصاف العلة) ككونها موثرة (وفى الطردية)
عطف على فى المؤثرة

الحرب فهو كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لايطرد فى جميع صور
النزاع وان كان مناسبا ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله ان يقال فى تزويج المرأة
نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض
كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما
سوآء ومرجع هذا الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى (قوله
امافى الوصف) لايخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور
الممانعة فى المؤثر اعنى الممانعة الواقعة فى نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول
اه صريح فى ان المراد به هو الممانعة الواقعة فى وجود العلة فى الاصل اوفى الفرع
وان الممانعة فى نفس الحجة لاتجرى فى الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب
لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم
فى المؤثرة (قوله لانسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل)
مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لايقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب
فيقول المعترض لانسلم ان جلد الكلب لايقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لايقبل
الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض ثبوت الحكم
فى الاصل فقد اختلف فى ان منع حكم الاصل الاصل يكون بمجرده قطعا للمعلل
فمنهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعنى حكم الاصل
لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعى فى الاصل
فالكلام فيه مثل الكلام فى الاول ومنهم من قال انه لايكون بمجرده قطعا وهو
الصحيح على ما صرح به المحقق فى شرح المختصر وانما ينقطع المعلل اذا ظهر عجزه
عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال الى غير مابه يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك
بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التى قد منعت وذلك ليس بانتقال
مذموم كما لو منع علية العلة اووجودها فى الاصل اوفى الفرع فانه يصح منه ان
يثبتها بدليل ولا يعد قطعا وقال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح
اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعى لا مدخل فيه
للشرع والعقل (قوله لانسلم ان العلة فى الاصل هذا) مثاله كقول الشافعى
النكاح لايثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لايعتق
على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فيقول المعترض لانسلم ان الحكم
فى الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء فى الحدود مضاف الى وصف انها ليست
بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفى شهادة النساء شبهة

(امافى الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف
الذى تدعيه علة موجودة فى الاصل او الفرع
(او) فى (الحكم) بان يقول لانسلم ثبوت
الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور
فى الاصل اوثبوت الحكم الذى يكون
الوصف علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه)
اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد تسليم
وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية (او
فى (نسبته) اى الحكم (الى الوصف) بان يقال
لانسلم ان العلة فى الاصل هذا

فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولا نسلم ايضا ان الحكم فى الاصل وهو عدم
الاعتاق مضاف الى الوصف الذى ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف
الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا لمنع صلاح
الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص
فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره
بنص او اجماع فى نقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان
والا لم يكن مؤثرا فى احدهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض
ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا
الاعتراض ان يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض
المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على
الخف والجواب عن هذا الاعتراض مبنى على وجود المانع فى اصل المعترض
فيقال فى هذا المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يفضى الى تلف الخف واقتضاء
المسح التكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت
نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض
وفى النقض ليس كذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب
ايضا من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو
ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وفى هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره
باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج
بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص
باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة
متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها
منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن
المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها
القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه
ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية
الوصف) ذكر فى بعض شروح البزدوى ان جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة
بيان زيادة تأثير الوصف المشترك فى حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة الحكم
فى الاصل او بيان زيادة مصالح الحكم فى الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا
الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على مالها فالنوع الاول من

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض
ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعى
ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما
يقتضى الاسلام الالتئام دون الفرقة بل يجب
ان يرتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض
كما هو عندنا (ولا وروده) اى لفساد الوضع
(بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت
ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه
(الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى
للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه)
(ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن
فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد
(و) يرد ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك
النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة
بآخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس
بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف
فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد) ذلك
الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية
الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ
آخر

الفروق

الفروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر فى حكم الاصل وهو
المال والثانى ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التى
فى الولاية على المال فوق المصالح التى فى الولاية على النفس فالنوع الاول هو
الفرق الصحيح عند المجوزين والثانى ليس بمعارضة خالصة وانما هو ممانعة فى الوصف
والثالث فاسد على ما صرح به فى التقرير وما ذكره المصنف هو النوع الثانى (قوله
وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها
عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة
الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وعلى التقديرين يكون
اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف
وادعاء ان العلة فى الاصل ليس ما ذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب
لمنصب المعلل لان السائل فى موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا
ذكر فى الاصل معنى آخر انتصب مدعيا فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة
غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض المدعى غصب منه
لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليمه
ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء الثانى ان الحكم
فى الاصل يجوز ان يكون معللا بعلتين فيتعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين
وهى التى اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهى التى ادعى
السائل عليتها فى الاصل وعدم هذه العلة فى الفرع لا يمنع المعلل ان يعدى الحكم
من الاصل الى الفرع بالوصف الذى اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال
بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان
فاسدا ولا يكون قدحا فى كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق
على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع فحينئذ يكون الفرق مضرا للمعلل لكن هذا
لا يكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى
الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبنى على جواز تعدد العلل
المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثانى لا يجوز
والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز فى المستنبطة دون
المنصوصة ثم اختلف المجوزون فى الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار
الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه
وقع فان اللمس والمس والمذى والودى والبول والغائط كلها علل مستقلة للحدث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد)
اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد فى موضع الانكار فاذا ادعى
علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا
يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل منهما واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العلل المستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لابها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد فى محل واحد فى زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه بانا لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس بثبوت الحكم بها فى الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافى ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد او بها او بغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وهو محال اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلأن اجتماع المثلين فى محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغنى فى ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا فى علل الربا أهى الطعم ام الكيل ام القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعين واحد ونفى ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا التعين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث على جوازه فى المنصوصة بانه لا بعد فى تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى لحكم امارتين وعلى منعه فى المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين فى نظر العقل ولا نص يعين والا رجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه فى المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فيتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلام مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه فى المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية ولو سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع فى حكم الفرع لا فى حكم الاصل ولم يقع السائل بذكره

ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلل (علية) الوصف (المشترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون

الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا توجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا فى الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل ما لو اورد به الرد ينبغى ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع فى المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ (السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجرى) المعارضة (فى الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (فى علته) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما) ان تكون المعارضة فى الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اى زيادة شئ على

الفرق الا ان ارادا عدم العلة المعينة فى الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلأن لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم فى الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روما للاختصار (قوله ولا يخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اى الرد بانه غصب نزاع جدلى اه والضمير المرفوع فى قوله والا فهو راجع الى الفرق (قوله الا اذا اثبت المعلل) الاولى ان يقول اثبت السائل بدل المعلل فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل ما لو اورد به) اى بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر فى رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة فى الحكم) اى فى حكم الفرع على ما سيظهر (قوله ليكون قلبا وعكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير والتفسير (قوله من حيث ابطال دليل المعلل) فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطله على نقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيمه عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلل بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو ضمنا لا صريحا) قيد للمنفى اى التعرض المذكور لا للنفى وقوله فكأنه قال دليلك غير صحيح بيان للتعرض الضمنى (قوله فقلب) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثانى قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب فى اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشئ منكوسا اى جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعنى النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ما ذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشئ ظهرا البطن كقلب الجراب اى جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعنى النوع الثانى من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثانى ههنا وذكر النوع الاول فى المعارضة فى العلة لكونه انسب لها على ما سيأتى بيانه ثم النوع الثانى لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلل علل سنية التثليث بوصف الركن والمعترض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعنى بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله فقسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلل من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع فى ركن بعد اكماله بزيادة على الفرض لا فى مطلق الركن فبعد اكماله بالاستيعاب

دليله بطريق التقرير والتفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتى (وهى معارضة فيها معنى المناقضة) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكأنه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين (فان دل دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (و) ان دل دليل المعارض (على ما) اى حكم آخر (يستلزمه) اى النقيض (فعكس) ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوى فيه

لا يسن تثليثه كما لا يسن تثليث غسل الوجه بعد اكماله بالتثليث لان اكماله بالتثليث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان تعين الصوم فى رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الشرع وفى القضاء بتعيين العبد فزدنا فى القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل وبيان لمحل النزاع اذ النزاع فى فرض متعين شرعا الا فى مطلق الفرض فان قيل ان كلا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة فى الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شئ آخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيرا للوصف الاول وتقريرا له لم يكن مغايرا له (قوله لان المعترض جعل العلة شاهدا له اه) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلل (قوله فعكس) واعلم ان العكس فى اللغة مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرءآة فان نورها وصفاءها يرد نور بصر الناظر فيها وراءه على سننه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكأن له وجها فى المرءآة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته بارءآة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرءآة والماء كما يحدث الروح فى البدن وفى الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا فى ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ فى الاول كان اللزوم وفى هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح لتعليل المعلل بل هو يصلح لرجحان العلة التى تطرد وتنعكس على التى تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى وهو الذى ذكره الشارح ان يرد على خلاف سننه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لا لغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

اقسام

النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اى القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفى الفرع اعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهى معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذى ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما فى الخف (او) تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا فى اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغنى حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اورده فى العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد للحكم الذى اطرد وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضى فيها) اى لا يجب اتمامها احترز به عن الحج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فنقول لما كان المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثانى وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اى لا صريحا ولا ضمنا وانما ينتفى دليل المعلل استلزاما كما تقدم (قوله فنقول مسح فلا يسن تثليثه) فالمعلل علل سنية التثليث فى الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعترض علل نقيضه اعنى عدم سنية التثليث بكونه مسحا قياسا على الخف فكان دليل المعترض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة فى حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره فى المغنى وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنف ورابعها ما ذكره فى المعارضة فى المقدمة اعنى ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آنفا والمصنف رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلل وذكر الرابع فى المعارضة فى المقدمة لكونه انسب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما) متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولى) لا يخفى عليك ما فى هذا التفريع لانه يشعر كون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض لان الفرض كونه بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقته (قوله والا) اى وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على ما اشعر قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت مطلق الولاية) اى للاخ وغيره (قوله لم ينفها) اى لم ينف مطلق الولاية (قوله يستلزم نفى ولاية العم) اى بطريق الاولوية (قوله نعى اليها زوجها) اى اخبرت بموت زوجها من نعى الناعى الميت نعيا اخبر بموته كذا فى المغرب (قوله فنكحت) اى بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور فى الفتاوى ففى الخلاصة الاولاد للزوج الاول عند ابى حنيفة حتى يجوز للثانى

القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لاتثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى حكما (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهى المعارضة فى علة الحكم تسمى (معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول علة) فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (وانما تجبه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لايمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثانى وروى الجرجانى عن ابى حنيفة ان الاولاد للثانى والفتوى على القول الاول وهو اختيار ظهير الدين المرغينانى واختار الصدر الشهيد قول الجرجانى ولكون الفتوى على القول الاول اختاره الشارح ثم رجحه بقوة صحة الفراش واما ترجيح القول الثانى بعلة حضور الزوج الثانى لكون الولد من مائه حقيقة فليس بمرضى لعدم تحققه كون الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقد شرط المعارضة اعنى ان يكون الحكم الذى توارد عليه النفى والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثانى والسائل علل لاثباته من الثانى وهو غير الاول فلم يتوارد النفى والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما استلزمت نفى النسب عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله فاذا قامت) اى لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح (قوله وقد سبق وجهه) اعنى انه ابطال دليل المعلل قد تقدم فى القلب ان هذا احد نوعى القلب من حيث ان المعترض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلبت الشئ منكوسا اى جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على ما صرح به فى شروح البزدوى فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعنى انه مأخوذ من قلبت الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان مآل المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشئ عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال فى الكشف ان القاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة فى هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم يوجد فى هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لايتعرض لحكم المعلل لابنفى ولا باثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا ابطالا لا معارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفخر الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر هذا القلب (ان) لايورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل (والاحتراز عنه) اى التعليل بوجه لايرد عليه (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اى بثبوت احدهما (على) ثبوت (الاخر) اذا ثبت المساواة بينهما فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ماشرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلأن يجب رعاية ماهو القربة اولى (والا) اى وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفى عليته) اى علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الاخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لايكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى فواكه ومادون

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لايمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لزم تقدم الشئ على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اى قلبا وجعلنا ماجعلوه علة حكما وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا فى الكثير اعنى مقدار الكيل موجب لجريانه فى القليل اعنى مادون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة فى قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلبنا وقلنا لانسلم ذلك بل جريان الربا فى القليل علة لجريانه فى الكثير فجعلنا علتهم حكما وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لايرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على الشئ وذلك الشئ الثانى يكون دليلا على الشئ الاول اذا كان بينهما تلازم وتساوى كالدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الانى واللمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لابد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ماذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فتجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لايضرنا لان غرضنا الاستدلال باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القربة فيتساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ماهو سبب القربة وهو النذر فلأن يجب رعاية ماهو القربة اولى وانما قيد بقوله اذا صح احترازا عن الشروع فى الصوم فى يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فيولى عليها فى نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلبت الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى عليها فى نفسها لايضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية فى المال علة الولاية فى النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة وهما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورة ان

المكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فيقول لا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأخيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف) في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل اه (اما بصريح عبارته) اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اي المعلل

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الاخر (قوله في المعنى الذي بني الاستدلال عليه) انما قيد به دفعا لما يتوهم في المثال الذي ذكرناه اعني الولاية على الثيب الصغيرة مالا ونكاحا من ان النفس باذل والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال للتمييز كيلا تأكله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يتخلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء ووجه دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفوء الخاطب وفي المال قد لا تحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وفي المثال الذي ذكره الشارح ان النذر سبب القربة والشروع نفس القربة فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذي بني عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الاخر (قوله فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الثمنية علة قاصرة فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشيء بعلل شتى (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال) فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال لم يجز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل (قوله واما اذا عدى الى مجمع عليه اه) يعني اذا عارض باثبات علية شيء آخر يتعدى ذلك الشيء الى امر مجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه انعدمت تلك العلة في محل النزاع وذلك لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل آخر فضلا عن ان يصلح دليلا عند مقابلته لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلل وان الحكم يجوز ان يثبت به بعلل شتى مثاله ما اذا علل المعلل في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلل لا يناقش السائل فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيأ لان غايتها عدم تلك

كقوله مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة (والثاني ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال اه كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فههنا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اي القياس بان اورد عليه الوجوه

العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلته بالعدم فضلا عن مقابلته بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض علية وصف آخر يتعدى الى امر مجمع عليه كاف في غرض المعترض لجواز ان يكون وصف المعلل جزء علة فيبطل تعليله به وهو غرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله يوجب نفي علية الاخر) وبهذا تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا على فساد احدهما بعينه او لا بعينه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مضر لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لاجل الاخر ولان كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجبه بلا مدخل لاحدهما في الاخر (قوله وهو التزام السائل) اي قبوله ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلل) وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الحنفي يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع منه وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ الباغي مال العادل فانه اخذه بتأويل في اسقاط الضمان عند وجود المنعة واعلم ان المعلل في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع والخصم هو الحنفي وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توضيحه ان الشافعي يقول ان ماخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمنا سلمنا بطلانه لكن حكمنا

المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القائس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملاءمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابرآء فى اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان (قوله ان تنتج نقيض حكم المعلل) فحينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم صاحب التلويح) اى زعم انه دليل آخر لا قياس (قوله نحن نسلم ذلك) اى كونه غاية لكنه غاية للاسقاط لا للغسل فاذا كان غاية للاسقاط يلزمه ان لا يدخل فى الاسقاط بناء على ان الغاية لا تدخل تحت المغيا الا ان لا يدخل فى الغسل فيبقى داخلا فى الغسل ولو صرحت المقدمة المطوية بانها غاية للغسل لم يرد الامنعها لكنها لما لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعنى انها غاية للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق (قوله لان ما ثبت قربة) المقدمة المطوية ههنا هى ان الوضوء ثبت قربة لا يحتمل غيرها فلا تحتمل المقدمة المطوية ان تنتج مع المذكورة نقيض الحكم كما فى الصورة الاولى فان قيل لاى شئ تعينت المقدمة المطوية فى هذه الصورة بحيث لا تحتمل مع المذكورة ان تنتج نقيض حكم المعلل اعنى ان الوضوء ثبت ولم تتعين كذلك فى الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط فى الصورة الثانية اعنى قوله ما ثبت قربة يعين المقدمة المطوية كذلك للزوم تكرره بخلافه فى الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغاية وهى تحتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول تنتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثانى تنتج نقيضه وهذا معنى احتمالها ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير علة او حكم فهو حشو) هذا يكون فى الصورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست لمانعة الجمع تأمل (قوله لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا فى العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا فى الحكم فظاهر (قوله والانتقال فى العلة والحكم يجب اه) هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا الا بيان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعتبرة) اى للانتقال (قوله كما اذا قال) اى قال المعلل (قوله فلما انكره الخصم) اى انكر كون الصبى مسلطا على الاستهلاك بان يقول لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة فى الفرع (قوله لو لم يمكن اه) يعنى يلزم المعلل فى صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجيب السائل ببيان ملاءمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه واذا لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول (قوله فلا يمنع عن الصرف) اى صرف المكاتب الى كفارته باعتاقه

(قوله

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما تقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وجه ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله

(قوله كالبيع بشرط الخيار للبائع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخيار له او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته فى مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشترى فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشترى لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله واثبتناه بعلة اخرى) اعنى انه عقد معاوضة والعلة الاولى هى انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله لانه لما سلم اه) اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل فى محاجة نمرود بن كنعان اللعين من قوله ربى الذى يحيى ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احيى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الآخر اماتة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التى هى قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفاء فى عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور فى اطلاق المسجون فكان باطلا والثانى ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون فى مقابلتها باطلا (قوله اى استصحاب الحال) اختلفت عباراتهم فى معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت فى حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقى وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك حاله ومآل الكل الى امر واحد فى التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله فقيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع

خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير فقيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) يوجبه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرائع) يعنى لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك

قالوا انه لا خلاف فى ان استصحاب حكم عقلى عرف وجوبه او امتناعه وحسنه او قبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده او توقيته بنص او ثبت مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقى بعد وفاة النبى عليه السلام كل من هذه الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف ايضا فى ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأبيد او التوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة فى حق نفسه ولا فى حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه كالتحرى فى حق من اشتبه عليه القبلة وانما الخلاف فى استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعى وابو منصور الماتريدى ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وابو الحسين البصرى انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابى اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابقاء وللدفع فيجب العمل به فى حق نفسه لا فى حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون معنى قوله لا فى الاثبات لا فى اثبات الحكم الشرعى ابتداء ولا فى اثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم راجعا الى الحكم الشرعى اكتفى فى تفسيره بحكم شرعى (قوله فى اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعى ثبت بدليل مطلق عن التأبيد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ما ذكرناه آنفا وافترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ثم لم يظن معارض مزيل فظن بقائه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتى احدكم يقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

المصنف

ووقع الشك فى طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا) فى (الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبقى غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرائع بالاستصحاب بل (بقاء الشرائع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفى شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث النسخ

المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكمسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل فى الذمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى فى ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان ما ادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر يحتمل الصدق كانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه فى الزام التسليم اليه لكونه محتملا كذلك خبر المدعى عليه اى انكاره لا يكون حجة على المدعى فى ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعى معتبر فى حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر فى حق المدعى ومعتبر فى حقه فكانا سواء فى انهما ليسا بحجتين فى حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح فى حق المدعى اعتياضا عن حقه وفى حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس حجة فى حق الآخر فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعى حجة فى حق الخصم لان الجواز فى جانبه افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجية الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والا لزم شمول العدم على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وابو الحسين البصرى على ما ذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلى ولا شرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار فى تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابو الحسين البصرى والحال ان كلا منهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث
شئ دون استمراره كالايجاد يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد
الايجاد واذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كايجابه
للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان
موجبا لبقائه كايجابه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه
يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعترض عليه
بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقائه ظنا ودعوى الضرورة
والظهور فى محل النزاع ليس بمسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه
كما ادعاها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثانى انه لايتعلق بمحل النزاع
فان الخصم لايدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم
ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله
ان البقاء لابد له من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المبقى فالحكم اى الحكم ببقاء
الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له
ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه
على ان للمعترض ان يقول ان وجود السبب المبقى معلوم وهو سبق الوجود مع
عدم ظن المنافى والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا
ولعله امر بالتأمل لهذا ثم اقول راى ان الدليل الذى ذكره بقوله ان الموجب
للحكم لايدل على البقاء لايثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل
الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لايدل على الحكم الشرعى المبتدأ ولا على
الزام الخصم لادلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث
انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه زمان
النسخ (قوله والجواب عن الثانى) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع
والنكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هى مما ثبت تأبيده بدليل
الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعا توضأت الى
وقت كذا واشتريت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب فى امثال هذه المواضع
يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل
الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب فى امثالها مما يجب العمل به
منع الشارح الاستصحاب حيث قال لانسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب
(قوله قال علماؤنا) شروع فى تحرير المذاهب فى الاستصحاب على وجه يظهر

ان النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى
نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه السلام
للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا
لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثانى
انا لا نسلم ان البقاء فى الفروع للاستصحاب بل
(البقاء فى الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما
ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة
وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع
الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق)
هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور
المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم
يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان
على ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير
قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه
الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل
او نقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية الثانى
عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابداء
العذر لا لحجة على الغير الا عند الشافعى وبعض
مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل
التأمل فى طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه
جهل محض كعدم علم من اسلم فى دارنا
بالشرائع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا
سؤال وتحرى الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو
خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان
فيه تغير حقيقة

منه محل النزاع وهو القول الثانى على ما ذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لادليل
عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اختلفوا فى نفى شئ غير معلوم الثبوت قالوا لادليل عليه
فيجب نفيه اما الاول اعنى انه لادليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك الشئ وبيان
فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثانى اعنى ان كل
مالادليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لولم يجب نفى مالادليل عليه
انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لانراها الا انها من قبيل
مالادليل على ثبوته فلولم يجب نفيه لجاز وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت
النظريات ايضا لانا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى فان جوزنا ثبوت
مالادليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لادليل لنا
على وجود ذلك المعارض ولا نعلمه ولجاز ايضا ان يكون فى مقدمات ذلك الدليل
غلط لادليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول
اليقين من الدليل فظهر ان تجويز مالادليل عليه يوجب القدح فى العلوم
الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتناهى من جملة الامور التى
لادليل عليها فلو جوزنا ثبوت مالادليل عليه لزم تجويز اثبات مالا يتناهى
واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشئ لادليل عليه ان اردتم
به عدم الدليل عليه فى نفس الامر فهو ممنوع فان ترتيبكم ادلة المثبتين وعدم
وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد عدمه فى نفس الامر لجواز ان يكون
هناك دليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل فى نفس الامر لايدل على
عدم ذلك الشئ فى نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لولم يوجد العالم لم يدل
ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لايفيد عدم
ذلك الشئ فى نفس الامر والا لزم ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التى
لايعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التى لايعلمون
دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد والحشر ونحوها اذ لادليل
لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بها بالضرورة فكذا الملزوم
والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضرورى لايتوقف على تلك المقدمة اعنى ان
كل مالادليل على ثبوته يجب نفيه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لاضروريا
واللازم باطل وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورية كانت
اونظرية ضرورى فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود
مالانهاية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال
بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال لادليل
عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب
الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين)
وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير
على اعتقاد انه) اى ذلك الغير (محق
فى كلامه (بلا دليل على وجوب اتباعه)
خرج به تقليد العامى بالمجتهد فانه مستند الى
دليل كما سيأتى ان شاء الله تعالى (وهو ايضا
باطل) لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين
عند فقد دليلى الطرفين والله اعلم

ماالادليل عليه من الامور التى لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعنى وجوب الانتفاء فيما لايتناهى وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لادليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثانى انه لوصح ماذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اى الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا فى شئ واحد واللازم باطل وهذا ماذكره المصنف بقوله يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلى الطرفين (قوله باب فى المعارضة والترجيح) الترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فاضلا زائدا وفى الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لوقوى احدهما بامر ذاتى غير تابع له لايكون رجحانا (قوله ارادبهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لابد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولاتعارض فى الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا لانسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما هما المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انماذكر صورة التساوى فى القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعنى كون احدهما اقوى من الآخر ذاتا وانماذكرها على وجه التفريع والاحتراز عنها لاعلى وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى فى الاعتراض ان يقول لانسلم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاما صح تقسيمه الى التعارض بلاترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بلاترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا فان علم التاريخ يحمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى والترجيح يختص بالظنيين على ماصرح به فى التقرير (قوله لامتناع وقوع المتنافيين) يعنى وقوع التعارض الحقيقى فرع وقوع المتعارضين فى الخارج معا فلووقع التعارض بين القطعيين لزم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لزم وقوع احدهما فقط فلاتعارض

(باب) لما كانت الادلة فى (المعارضة والترجيح) الظنية قد تتعارض فلايمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذاورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذلا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلايتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الابين الظنيين

ولاترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتنافيين القول بان حكم التعارض فى الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأه ليس هذا بل حمل التعارض على التعارض الحقيقى الذى يدفع بالترجيح لابالنسخ اوبيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الآتى على ماذكرناه (قوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة اوزيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته وقت الحيض وبشرط التساوى عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد الزمان لان الاختلاف فى المحل والزمان ينافى ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعتبرة فى التناقض من اتحاد الشرط والآلة والمكان ونحوها (قوله فبينهما معارضة) اى بين الدليلين معارضة فى الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف الاان الصورة الاولى معارضة بلاترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة الوصفية لاالذاتية لان القوة الذاتية لاتصلح مرجحا على ماسيأتى فى بيان الترجيح توضيح المقام انه اذادل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففى الصورة الاولى معارضة بلاترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لامعارضة ولاترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه فى حكم العدم عند الاقوى الاان العمل بالاقوى فى الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنة اوسنة وسنتين اوقياس وقياس اوقياسين فان ذلك كله من قبيل المتساويين فى القوة اذلاترجيح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين اوقراءتين اوسنتين قولين اوفعلين اومختلفين اوآية وسنة فى قوة الآية كالمشهور والمتواتر فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفى (فان تساويا) اى الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق التعارض بلاترجيح على ماهو الصحيح اذ لامانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما اوالتحكم كما لايلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لابالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة) والقوة المذكورة (رجحان) حتى لوقوى احدهما بالذات لايكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى

الحكم او المحل او الزمان يعمل به والا يترك العمل بالدليلين و يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى او القياس على الاختلاف الذى ذكره المصنف ان امكن المصير والا يتقرر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف فى كلامه رحمه الله فى موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما فصلناه والثانى ان قوله ففى معارضة الكتاب الكتاب اه تفريع على قوله فان تساويا قوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساويا قوة ففى معارضة الكتاب اه على ما فعله صاحب التنقيح لئلا يلزم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله ففى معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفريع على الصورة الاولى اعنى قوله فان تساويا قوة على ماذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابى ولا بين قولى الصحابى لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده فى التلويح حيث قال وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى جانب آيتان او فى جانب حديث وفى الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر

انتهى

(ففى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى بدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان او سنتان بان تساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة منه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التاريخ وذلك لان مجرد الاتحاد فى النوع لا ينافى اعتبار المتأخر فيما بعد علم التاريخ (قوله ولان الادنى يجوز اه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى بوصف تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه ويدفع بمنع بطلان اللازم (قوله اومنها) اى من السنة (قوله من الاخبار) اى القائسين اعنى المجتهدين (قوله وتوضيحه) اى توضيح الجواب (قوله وهذا) اى بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حينئذ) اى حين الحكم بنجاسته (قوله لا يضم الى التيمم) المشهور فى عبارة الفقهاء لا يضم اليه التيمم (قوله احتمالا) قيد للطهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعنى لو صير بعد تعارض الآثار الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة فى الحكم بالطهارة او الى القياس بالكلب فى الحكم بالنجاسة او الى القياس بلحمه فى الحكم بالنجاسة او الى القياس بعرقه فى الحكم بالطهارة والكل ممتنع اما الاول فلأن الضرورة فيه دون الضرورة فى الهرة واما الثانى فلعدم الضرورة فى الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير الاربعة يمتنع القياس للفارق (قوله فى اصح الروايتين) يعنى ان لحمه ولبنه نجس فى اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما فى التراب ولا للخبث الطبيعى كما فى الضفدع والسلحفاة ولا للاحترام كما فى الادمى تكون آية النجاسة فيكون لحمه ولبنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء) يعنى ان سؤر الحمار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذى اختلط فيه السؤر عن الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون الشك فى طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعنى لو توضأ بسؤر الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن السؤر طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك فى طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اى الماء الذى شرب منه الحمار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كقراءتى الجر والنصب) واختلفوا فى دفعه فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرءآن وقوله تعالى واذا قرئ القرءآن فاستمعوا له وأنصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابى مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابى على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففى مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابى فيما خالف القياس كما قال الكرخى (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة (فكالقياس) اى يكونان فى مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى) كما سيأتى فى القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى ومنه الى القياس اومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبى عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ماذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين (كما فى سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس)

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب فى حالة التحقق والجر فى حالة التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر جوارى وهو على القراءتين معطوف على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مغيا بالكعبين وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءتين وليس الجر بجوارى لانه ليس موقعه لكن فى احدى القراءتين معطوف على لفظه وفى الاخرى على محله لا للتمسح بل لينبه على الاقتصاد فى الغسل على ما فى الكشاف من ان الارجل من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف فى صب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا للتمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها وجيء بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية فى الشرع اقول المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما فى المصباح اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا الارجل معطوف على الممسوح على القراءتين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح فى المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفى المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل فى المعطوف محذوف اى وامسحوا بارجلكم (قوله يتضمنه) الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اى يندفع التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذى يأتى) يعنى انه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرحوا به وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه على ما بيناه فاما ان يكون المتعارضان متساويين فى القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذى يأتى بيانه والاول اى المتساويان قوة ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمؤخر ناسخ على ما تقدم وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له المخلص اى دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذى اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اى نفى بعض الافراد الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام (قوله فيندفع بان المؤاخذة التى اه) دفعه الشافعى بان يحمل العقد فى الاية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

من الاخيار اما الاخبار فكما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله بن ابى اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب لضرورة فى سؤره

فى الآية الاولى مفسر والعقد فى الثانية مجمل فيحمل المجمل على المفسر ويندفع به التعارض واعترض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشئ وجعله ثابتا عليه اشهر فى اللغة من العقد المصطلح فى الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة فى الاعيان الا انه فى عرف الشرع صار حقيقة شرعية فى قول يكون له حكم فى المستقبل لارتباط بينهما بدليل قوله تعالى أوفوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء الا بما له حكم فى المستقبل فهى اذن فى هذا المعنى حقيقة شرعية وهى فى الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرها وكلام الشافعى لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا فى مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك الثانى ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية واجيب بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الاية الثانية على هذا التقدير تكرار للاولى فى المنطوق وان تغايرتا فى السوق على انه بدون ذكر الاية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبنا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدى حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الاية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة فى الاية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لا مؤاخذة انتهى وذكر بعض المحققين فى دفع هذا التعارض وجها آخر حاصله ان المراد باللغو فى الايتين هو الخالى عن القصد اعنى اليمين سهوا وبالمؤاخذة فى الايتين هى المؤاخذة فى الاخرة والغموس فى المكسوبة لا فى المنعقدة ولا فى اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة فى الاخرة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا بل هى ساكتة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعترض عليه بان قوله

ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه فى اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر فى ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك فى طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل فى طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض فى الكتاب والسنة (اما بين آيتين او قراءتين) فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (او سنتين) قولين او فعلين او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة) المال (المدعى بين المدعيين المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما فى نفى اليمين)

فى البقرة لايؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها الانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فتنصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لاوجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى) وهو المخلص من قبل الحال (فبان يحمل كل) من الدليلين (على حال حل قرآءتى التخفيف والتشديد) فى قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قرآءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها تحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف (زمان الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتاخر) من الدليلين (ناسخ) للمتقدم منهما كآيتى العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية

تعالى فكفارته الاية تفسير للمؤاخذة فى الاية الثانية والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا لافى الآخرة والمختص بالاخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزآء الاثم فكيف يصح ان تحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة فى الاخرة اجيب عنه بانا لانسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الاخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة بالحنث فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جد) اى فلوكان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجبت الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاء العزيمة فى الهزل مع انها قد وجبت (قوله فان قرآءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر اه) وهذه العبارة تدل بمنطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهى عن القربان بسبب الحيض فالنهى قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت اولا بزوال المانع لعدم تناول النهى اياه فلا معنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم الاان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهى لكنه عبر عنه بايجاب قوله تعالى حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى وبعده حل شرعى مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قرآءة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال على قرآءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القرآءتين اما على قرآءة التشديد فحقيقة فيه واما على قرآءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد يجيىء بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه فى قرآءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لايجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا المخفف على العشرة) اى على الانقطاع فى العشرة وقلنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لايستحب للنهى عنه فى القرآءة بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع فى اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقلنا لايحل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلاة كامل يقدر فيه الاغتسال والتحريمة للصلاة وذلك لان الصلاة حينئذ تصير دينا فى ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لايصح مع الحيض دل انها طاهر والمراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا اعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لااعم منه ومن ان تطهر فى اوله ويمضى منه هذا

المقدار

المقدار على ما بيناه فى شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود) فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله وقد سبق فى بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم) قالوا كان الاصل فى الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعى فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التغيير لاالنسخ المصطلح ولاشك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود محرمه اومبيحه لايعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فتكرر التغيير واما على العكس اعنى ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم الا تغيير واحد وهذا هو الذى قصده رحمه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لابمعنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا فى الاشياء باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى فى وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعنى زمن الفترة لاختلاف الشرآئع السالفة فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرآئع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا فى حكم الافعال قبل البعثة أهو على الاباحة ام على المنع ام التوقف ولابد من تحرير محل النزاع فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الاعند من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهى محل النزاع كاكل الفواكه فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذى نفيناه واليه اشار محمد فى الاكراه فيمن يهدد بقتل على اكل الميتة اوشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما انتهى فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى واستدلوا عليه بانه تصرف لايضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض الشيعة الحرمة واستدلوا عليه بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق فى بحث العام (اودلالة كالحاظر) وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لوقدم) الحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو المراد بتكرر النسخ (لتكرر التغيير) فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبيل شريعتنا الافى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الاخلافيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافى لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير النفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والافان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبين الامر

كما فى الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبيح ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لاحرج فى الفعل والترك فلا نزاع فى ذلك على ماذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولاقبحها فى حكم الشارع على ماهو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ماذكروه لايصلح دليلا لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولاشرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة ولاحكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى تثبت اباحته عقلا فيصلح مقيسا عليه لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لامحرم ولامبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولاقبحه فى حكم الشارع وان اردتم العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك بحرا لاينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لايدرك بالعقل تعذيبه وعقابه لذلك بل لاينبغى ذلك من الكريم وماذكروه لايصلح دليلا لانه قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف فى ملك الغير فى الشاهد مستفادة من الشرع ولاشرع فيما نحن فيه واما التوقف فاختلف فى تفسيره فضسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول انه جزم بعدم الحكم لاتوقف والثانى ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل لاعدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون الفعل قبله محالا او تكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذلاموجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف بالمحال ولقائل ان يقول تجويز تكليف المحال لايستلزم القول بوقوعه لان الامكان لايقتضى الوقوع ولوسلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم اوغير ممنوع فيباح واجيب عنه بانا لانسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه بانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان الحكم فيه الاباحة او الحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لادليل من الشارع

ولامحال

ولامحال من العقل قبل وهذا التفسير يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل ولاعلى الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لاعلم بالحظر والاباحة اى بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثانى فكيف يتساويان (قوله وان يعرف بلادليل) الاولى ان يقول وان لايعرف بدليل ليناسب ماقال سابقا ان لم يعرف النفى بالدليل (قوله فالنفى فى حديث ميمونة اه) هذا نظير النفى الذى يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن فى الحل الاصلى بل الخلاف فى انه كان فى الاحرام او فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للامر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالحس فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله عنه لانه مقدم على راوى الخصم وهو يزيد ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير النفى الذى يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا اخبره احد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الادلة وقد ثبت ان الاصل فى الماء الطهارة (قوله تتفرع الشهادة على النفى) بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله انتهاء مدة الحكم) اى حكم القياس المتقدم (قوله كما فى النصين) اى كما تساقطا فى النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ماتقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اى الجهل بالناسخ وانما لايصح لاحتمال ان يقع فى العمل بالمنسوخ للجهل وذا لايجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لااحتمال فيه ان يقع فى العمل بالمنسوخ لعدم تصور النسخ فى القياس فصح العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجده

ولهذا قلت (ان لم يعرف النفى بالدليل والا) اى وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافى مثل المثبت فى الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل النفى الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل فى ذلك النفى فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فالنفى فى حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لايعدله فى الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفى (واما فى معارضة (القياس) القياس عطف على قوله ففى الكتاب (فلانسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لامدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (ولاتساقط) ان لم يعلم المتأخر ولم يوجد المخلص كما فى النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما فى القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا فى حق العمل وان كان بالشرط الآتى (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايتيقن حجة فى اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه فيرجح عليه

المجتهد (قوله واما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهرى بين النصين القطعين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط وبما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين فى القوة من التخيير فى العمل بايهما شاء شرع فى بيان ما يندفع به التعارض الحقيقى بين الظنين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين فى القوة من الترجيح (قوله وصفا) تميز من نسبة الفضل الى احد على ما سيصرح به ثم فسر الوصف بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء ومثله بالحبة فى العشرة ثم نوّر ذلك بقوله بخلاف الدرهم فى العشرة فانها مما يقصد به المماثلة ابتداء فلا يحصل به الترجيح ثم نوّره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم فى مقابلة احد ركنى التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شىء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدانق ونحوه فى العشرة واما الستة والسبعة اذا ضم الى احدى العشرتين فلا انتهى فقوله بناء خبر صار وقوله قائما خبر بعد خبر له وقوله واصل ذلك اى اصل الترجيح والمأخوذ منه بالتفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسى لا تسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربا فى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطلان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم تحقيق معناه الاصطلاحى ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اى فى بحث الكتاب والسنة (قوله الكائنة فى الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبتدأ مذكور واعلم ان الترجيح فى الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما نصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر نصا او احدهما محكما والاخر مفسرا او احدهما حقيقة والاخر مجازا او احدهما دالا بالاقتضاء والآخر بالاشارة او بالايماء او بالمفهوم موافقة

(واما الترجيح فهو) فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا اى بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربا وفى الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اى وجوه الترجيح الكائنة (فى الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت (و) الامر (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (فى القياس بالاصل) اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظنى لا يعارض القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين

او مخالفة

او مخالفة او احدهما عاما لم يخصص والاخر عاما قد خصص او احدهما خاصا والاخر عاما او احدهما مقيدا والاخر مطلقا او كون احدهما مطلقا لم يخرج منه مقيد والاخر مطلقا اخرج منه مقيد او احدهما استلزم تخصيص العام والاخر تأويل الخاص او احدهما دالا بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة او احدهما اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثانى فى هذه الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا بعد تساويهما فى كونهما نصا او مفسرا مثلا فالنهى مقدم على الامر لان اكثر النهى لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهى للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهى وكثرة محامل الامر فانه ذكر فى موضعه ان الامر يستعمل فى ستة عشر معنى بل ازيد والنهى فى ثمانية ومنها كون مدلول احدهما امرا ومدلول الاخر اباحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثانى لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق فى شرح المختصر القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما اشهر دون الاخر فانه يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما اقربيا دون الاخر كاطلاق اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسببه ولا عكس ومنها كون احدهما مجازا والاخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقا اى فى اللغة او فى الشرع او فى العرف مقدم على غيره ومنها ان اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى مقدم على اللفظ الشرعى وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوى لعدم التغيير والبعد عن الخلاف ومنها ان ما تأكد دلالته بان تتعدد جهات دلالته او يكون اقوى مقدم على ما يتحد جهة دلالته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب النوع الثانى باعتبار السند والترجيح باعتباره يقع فى الراوى وفى الرواية وفى المروى وفى المروى عنه اما فى الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها ومنها كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيقدم ما يكون رواته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد الراويين راجحا على الاخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشىء من هذه الصفات الخمس

وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون فى الغالب لرجحانه ومنها ان يكون احدهما يعتمد فى الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه فى النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل اولم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الاخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والاخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الاخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والاخر صبيا واما فى الرواية فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظنى الدلالة والاخر بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والاخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما مرسل التابعى والاخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا من الاخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مفيضا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور غير مسند ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على مالم يعرف بالصحة كسنن ابى داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر مختلف فى كونه مسندا او مرسلا ومنها ان يكون احدهما روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف فى رفعه والاخر مختلف فى رفعه وفى كونه موقوفا واما فى المروى فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما روى سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر محتمل للسماع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والاخر جرى بغيبته عليه السلام فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبى عليه السلام والاخر فهم منه فرواه الراوى بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لا تعم به البلوى والاخر تعم به البلوى للخلاف فى قبول الآحاد فى مثله واما فى المروى عنه فهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين مالم يقع لروايته انكار له والاخر مالم يقع للناس انكار لروايته النوع الثالث بحسب الحكم

وهو

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلالة العلة فيتعين ما يذكر فى ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا الا كالعدم الاصلى واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا فى الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركة الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس الاقرب فالاقرب واما لتعو ماص فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف فى الثانى واما بالقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة علته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوزوا والمنضبطة من المضطربة والظاهر من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوزوا والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجرى فيه ما مر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للحظر والاخر للاباحة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الحظر يقدم على الندب ومنها ان الحظر يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على الندب للاحتياط ومنها ان المثبت يقدم على النافى وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعتق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يكون للحكم التكليفى كالاقتضاء يقدم على ما كان للحكم الوضعى كالصحة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على مالم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة يقدم على غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذا تعارض مأولان ودليل تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم على غيره الى غير ذلك على ما فى مختصر ابن الحاجب (قوله فى ترجيح النصوص) اى بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم على ما اختلف فى كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معللا) يعنى ان ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك (قوله وبحسب حكم الفرع اه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه الاول انه يقدم ما المشاركة فيه فى عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهى ما المشاركة فيه فى جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثانى انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه فى عين الحكم او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه فى جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشاركة فيه فى عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه فى عين الحكم وجنس العلة لان العلة هى العمدة فى التعدية فكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه فى الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض على ما سبق فى محله (قوله واما لثبوته) اى لثبوت حكم الفرع (قوله واما القطع وجود العلة فيه) اى فى الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود العلة فى الفرع ظنيا (قوله وجودها) اى وجود العلة فى الفرع (قوله وبحسب

وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك (وقد جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اعنى القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس) اذ الاستحسان اذ اقوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثانى قوة ثباته) اى الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا) فى صوم رمضان (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعى انه (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتثال لا التعيين واذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكاة عند هبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف اونوعه (كقولنا) فى مسح الرأس انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من) قول الشافعى انه (ركن فيسن تكراره

كالغسل) اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف وفى الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اى عدم الحكم عند عدم الوصف (كقولنا) فى مسح الرأس (مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال (واذا تعارض سباه) اى سببا الترجيح (فالذاتى) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزآئه (اولى من الحالى) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

العلة) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفى الاخر ظنية كالمنصوصة والمجمع عليها الثانى ان يكون مسلك العلية الدال على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة فى بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث الاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى اولى من الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز علية الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز علية القاصرة لما ان علية الاولى من هذه الصور اتفاقية وعلية الاخرى اختلافية ولا خفاء فى ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلا منها فى شروح مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامس انه اذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والاغلب ظنا على الاخر السادس يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع اكثر على ما يتعدى فى الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب وشروحه (قوله وانما اشتراطها) اى اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل) اى فلو كان تأثير الفرضية فى التعيين لما جاز الحج الفرض بمطلق النية ونية النفل لكنه جائز عنده (قوله كمسح الخف والتيمم) الاول مثال للاصل الذى يوجد فيه عين الوصف اى المسح والثانى مثال للاصل الذى يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الحرج (قوله وفى الاخيرين الاصل) فيه ان المنظور فى الثانى هو الحكم لا الاصل كما فى الثالث تأمل (قوله فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرفى فانهم يقولون فى العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان لا عكس منطقى وهو ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثانى ايضا بيان ترجح نفس الذات على نفس الحال وليس

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجدت النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه

بالعبادة فان قلت ما ذكرتم انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزآئه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزآء والثانى بجعل الشارع والا فكان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزداد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) اى كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحا) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه

وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتباره فى نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا ينفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى للشئ على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرتم) اى من الوجهين السابقين (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشعير والتمر والملح (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل لافادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية واضعف منه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده (قوله كالثمنية) فان العلة فى الذهب والفضة هى الثمنية عند الشافعى والجنس والوزن عندنا واشار بعطف قوله او الطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء الاربعة راجح عند الشافعى بوجهين احدهما عمومه على ما ذكره آنفا والثانى بساطته (قوله بالتفرد) اى البساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزآء (قوله وترجيحنا المتعدد) اى متعدد الاجزآء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى المكيلات (قوله فيه) اى فى النص اى نص الربا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر احوط وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية اه) قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام الشرعية عند الاشعرى وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الفهم

والجنس لايتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام) عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزءين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذاك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم يشتهر) اى مالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل (المقصد الثانى) من الكتاب (فى الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن (الاول فى الحكم) عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبى عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقى تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد

والافهام فلزم خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور المخاطب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس مجازا) اشارة الى ما تقدم فى بحث العام ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذا الحال فى الجمع المضاف الى ذلك الجمع فالمعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبى عليه السلام ويندفع ايضا ما يتوهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبى عليه السلام وبالفعل المخصوص بمكلف واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ما ذكر توزيع آحاد الافعال على آحاد المكلفين لا توزيع خطاب الله الذى لا دلالة له على الافراد على آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم المقتضى تعلق الرؤية بمجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم ليقتضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذ لا حكم الا حكمه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وانما هما كاشف عن حكم الله تعالى وايجابه (قوله ليخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وما تعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تخييره بين الفعل والترك بل انما هو اخبار بخلقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرجه باعتبار قيد الحيثية فى التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشئ ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفى (قوله ككونه دليلا له) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفى وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشئ من التعلق المذكور (قوله او سببا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد او الوضع لتعميمه) اى ليشمل الاحكام الوضعية فان كون الكتاب والسنة والاجماع

والقياس دليلا على الحكم الشرعى وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطا والنجاسة مانعة انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له ومانعا عنه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع فى التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنى سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنى وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى ويمنع تارة كونها من افراد المحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذى نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وانما يبحث عنه فى الفقه (قوله كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة) الاول انه اثر لفعل التزوج والثانى لفعل الاجارة والثالث لفعل الشرآء فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشرآء فى ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة فى مفهوم اه) الاولى ان يقول المعتبر بلا تاء تأمل (قوله لزم بالشروع اه) لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم فى النية اذ لا يقال انها لزمت بالشروع حتى يتصور التفريغ عنها مع انها تتصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام فى صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القلب تأمل (قوله وهو الذى يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع الى الاول والذى عبارة عن الحكم اى الحكم الشرعى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوى فى الاول تفريغ الذمة وفى الثانى الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضى وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى فى القسمين كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطلان وغيرها مما ذكر هو الفعل لا الحكم وكذا الحال فى القسم الثانى على ما سيأتى نعم قد يطلق لفظ الحكم

بالاقتضاء اوالتخيير اى اقتضاء الفعل اوتركه اوتخييره بينهما ليخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له اوسببا اوشرطا اومانعا اوغير ذلك فزيد اوالوضع لتعميمه ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ماثبت بالخطاب لاهو قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفى و) الثانى (وضعى اما التكليفى) وهو اثر الخطاب المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثراله) اى لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو الشرى ونحوه (ومايتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول) اى ماهو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى فى مفهومه وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة (اوالاخروية) اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى اوالاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى كما سيجيء فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ثم رجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لايوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرآئطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزآء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه

على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ماثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لاتقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت الملك للمشترى بحيث لاينفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زآئدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد اوالبطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لاشرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرآئطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا اوغير مصلى ثم على ماذكره الشارح رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغى الى المقصود الدنيوى من تفريغ الذمة فى العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة فى المعاملات والبطلان كون الفعل بحيث لايوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه باعتبار اركانه وشرآئطه لاباعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح مايكون مشروعا باصله ووصفه والباطل مالايكون مشروعا باصله ووصفه والفساد مايكون مشروعا باصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح مااستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ماكان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ماكان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام التصرف كبيع الميتة والدم اولانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصار الحاصل ان البيع امامنعقد اوغير منعقد والثانى هو الباطل والاول اماموصل الى المقصود الدنيوى كما ينبغى اى بحسب اركانه وشرآئطه واوصافه الخارجية اولا كما ينبغى بل موصل بحسب اركانه وشرآئطه لابحسب اوصافه الخارجية والثانى هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اماصحيح غير نافذ كبيع الفضولى فانه صحيح لافاسد على ماصرحوا به فى كتب الفروع موقوف على اذن المالك لانافذ اوصحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ والتوقف على الاذن فى الصحيح الغير النافذ لاينافى الايصال الى المقصود الدنيوى

كما

ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتامل (والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ماشرع ابتدآء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله (مع المنع) من الترك (بقطعى) من الادلة (فرض و) مع (المنع) من الترك (بظنى) من الادلة (واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلامنع) من الترك (سنة ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه السلام اوغيره ممن هو علم فى الدين قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) اى وان لم يكن طريقة مسلوكة فى الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (مع المنع) من الاتيان (حرام وبلامنع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الاتيان والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففى الرجحان والاستوآء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ماهو اثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام مافيه كلفة ومشقة ولا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لايخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة اوالمندوبة اوالمباحة فلامعنى لتخصيص بالعزيمة

كما ينبغى وانما المنافى هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لامقابلة بين الصحيح والفاسد وبان لايبقى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها) اى مقابلات الانعقاد والنفاذ واللزوم (قوله ففى الرجحان والاستوآء اشارة اه) الاشارة فى الاستوآء الى ماذكر باعتبار النفى اى لايعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية (قوله قد يكون الوجوب اه) قلت الاولى تركه والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل نسبة الحكم الى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفى فعل المكلف وهذا السلب ليس بمأخوذ فى مفهوم الحكم الوضعى فلا تختل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفى مايعتبر فيه التكليف نفيا اواثباتا بخلاف الوضعى (قوله فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم) يعنى ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعى على ماتقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لماصدق عليه وتعريفه علم فى التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الآحاد) الباء صلة للاستخفاف اى لايرى العمل بخبر الواحد فى القياس كاهل البدع (قوله اى على كل واحد من المخاطبين) هكذا فسره التفتازانى فى حاشية شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذلو تعين على كل احد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولانسخ فلاسقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لايستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لايرد الاعتراض الذى ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم) منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعنى انه يرتفع عن البعض بفعل البعض ولايخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لارفع ههنا اصلا حتى يرد عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالادآء كما فى فرض العين الا ان الادآء ههنا بطريق النيابة فى البعض وبطريق الاصالة فى البعض وفى فرض العين بطريق الاصالة فى الكل ولكن هذا لايضر نظيره الامام مع المقتدى فان قرآءة الامام قرآءة للمقتدى ولايقال للمقتدى انه صلى بلاقرآءة بل صلى بقرآءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى فى الجواب عن هذا الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالادآء فلا يكون نسخا (قوله لانسلم اللزوم) اى الملازمة فى قوله لما سقط بفعل البعض اى

قلت انصافها من ضرورة كونها من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية
على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا الثانية اذ لارخصة تسمى سنة اوحراما يستوجب العقاب والثانى كون

الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه فى الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ماذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول اوالاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلاعذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق) الفرض على مالم يثبت بدليل قطعى بل (على مايفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعى (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا فاسقا (ان استخف باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مأولا فانه لايفسق ولايضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدآئه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا أثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما أثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض

لانسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيف والدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض اواصيلا (قوله والاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط) الحاصل به هذا الجواب مذكور وانما اورده الآمدى لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة فى حقيقة الوجوب بناء على ان العين لايسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان فى الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان فى الحقيقة واورده بعض المحققين جوابا عما يقال ان مايسقط عن المكلف بفعل الغير لايكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لانسلم ان مايسقط بفعل الغير لايكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لايوجب الاختلاف فى الحقيقة فيتحدان فى الحقيقة فيجب اى على كل واحد كالعين مع ان العين لايسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفاية آبى عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لانسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافى وحدة الساقط فى الحقيقة فحقيقة الواجب على كل واحد فى الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما فى الكفالة فان الواجب فيها واحد اعنى الدين اللازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع اه) فانها لاتحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الاخر (قوله كما فى خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها فى شرح مارتبناه فى ذلك الفن فلا نعيده (قوله اى يستحق الثواب) دفع لما يتوهم من ظاهر قوله والنفل يثاب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اى دآئما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دآئما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا فى ان النفل هل يلزم بالشروع اولا يلزم فذهب الشافعية الى الثانى واستدلوا عليه بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لاينقلب فرضا واتمامه لايكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا

لمعنى

لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لانسلم اللزوم كيف وقد سقط ما فى ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف
فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة (وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الابصدوره منه

ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه فى الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى لاتبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لايتعداها معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كاف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها (والواجب لايلزم الا عملا) اى لاعلما (فهو كالفرض العملى الا فى الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن ماولا وقد استخف باخبار الآحاد (وقد يطلق لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سوآء ثبت بقطعى اوظنى كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه اوبتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل للدين (وتاركها) مسيء (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى (سنة الزوآئد

لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لاقصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فسد زرع الغير بالنز فانه لايجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لاتبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لاابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لامعنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولاشك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل مناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه الثانى ماذكره بقوله ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذى اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى لزوم الباقى اذ لاصحة له بدون الباقى واعترض عليه بان صحة الاجزآء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزآء المتقدمة فلو توقفت هى عليها لزم الدور اجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء تتوقف على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزآء فلا يضر كما فى المتضايفين وتارة بان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزآء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزآء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعانى الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن مات فى اثناء العبادات ينبغى ان لايثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منه لامبطل لجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتدآء الفعل) اى اذا وجب ابتدآء فعل المنذور لصيانة النذر (قوله اى الحرام اما لعينه اه) اعلم ان الحل والحرمة قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ففى الاول يكونان حقيقة مستعملة

وتاركها لا يستحقه) اى اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيره عليه السلام فى لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان وغيره لا بأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبى عليه السلام وسنة غيره (خلافا للشافعى) فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق السنة (على النابت بها) كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قرآءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرءآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى (وهو دون سنن (الزوائد) فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع) فيه (قصدا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية لا فعلا بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلأن يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو انه صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلاة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو) اى الحرام (اما لعينه ان كان منشا الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما

فيما وضعت له واختلفوا فى الثانى على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخى انهما مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستدل عليه بان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك بعض المحققين فى ذلك طريقة متوسطة وهى ما اختاره الشارح توضيحها ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والالفات تلك الدلالة بخلاف

ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد رحمه الله) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة وهى ما شرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقية لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز) اى يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والافمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافغيره

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعى الى المجاز فقد بسطناه ثمة ايضا فارجع اليه (قوله وهو استحقاق العقاب على الترك) اى ترك الواجب او ترك سنة الهدى وهذا على قول محمد واما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به آنفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله احدهما احق) قيل الاحق يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اى احدهما فى كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اى انت خليق به فالمعنى ههنا احدهما فى اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر وفيه نظر لان كون الشئ حقيقة فى معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى او اولى فالصواب ان يجعل من حق لك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها (قوله اما الاول) اى الذى كان احق وانسب بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الاقدام عليه من غير مؤاخذة كان فى اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة فى هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة فى مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذة وذلك لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو على ما ذكره رحمة الله عليه والثانى ان المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه انه عرف بالسبر والتقسيم ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا من هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لا سبيل الى الاول والا لكان موجبه عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى الثانى لانه لا يخلو اما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل اولا والاول لا يكون رخصة

(اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال غيره وكما فى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما فى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى فى الكفر اكراها والقضاء فى الصوم والجزاء فى الاحرام والضمان فى مال الغير والانكار بالقلب فى ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة فى دينه لاقامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه فى المهلكة من غير اعزاز للدين وفى بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكأ فى قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثانى فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخى حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوى الطرفين لينافى حكمه الآتى فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان

والا لكان كل فعل بقينا فيه على النفى الاصلى قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالنفى الاصلى وهو ممتنع والثانى اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لا رخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فى العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمة) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثانى اشارة الى عدم تراخى حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير فى مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا فى مسئلتى افطار رمضان والجناية على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اى اذا علم الغازى بقتله من غير شئ مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لا يسعه الاقدام حتى لو قتل لا يكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس فى المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهى عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكى فعله فى قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فبذل نفسه لذلك يصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذى يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له فى الترك لما فيه من مراعاة حقه كما رخص فى المكره على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازى اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال فى السير الكبير لو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

او ينكى

فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر واذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حمل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعين القصاص فى العمد والخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة

او ينكى فيهم فلا بأس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله قال انت لها وأبشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع فى نكاية يكره له ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها فى التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشارح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافطار الصوم وغيرهما فى الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال فى الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينا فيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هى فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال فى التقرير انه ليس بصحيح فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم فى القياس على ما تقدم (قوله واما الثانى) اى الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة (قوله تراخى حكمه) صفة للسبب اى حكم بسبب العزيمة اعنى وجوب الاداء وحرمة الافطار فمن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة فى هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخى حكمه فى الحال كان دون الاول فان الحكم فى القسم الاول ثابت فى الحال مع سبب غير متراخ فكان اقوى (قوله قلنا العلل الشرعية امارات اه) اقول هذا الجواب انما يتمشى فى قيام الحرمة فى اجراء كلمة الكفر فقط لا فى غيرها من الامثلة المذكورة فى القسم الاول فالوجه فيها ان المراد ببقاء الحرمة بقاؤها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم تبق معنى لما يثاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهى تندفع بزوال الحرمة صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان لحرمة الافطار صورة وهى ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يثاب

ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيته لنا فى موضع آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع فى حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع والاصل فى البيع ان يلاقى الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع فى سائر البياعات لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة فى حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة فى هذه الحالة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى قيل فى وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يثاب على ترك الافطار عند الكره (قوله ولذا لو ادى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم الصوم فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام او لم يصم لكونه معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط (قوله وقد تراخى) اى من غير ان يعلق بشرط والا لما جاز صومه عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن ليسر يختص بالرخصة) لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكره) قيده بالمقيم فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل قيل انه يأثم كما فى التلويح وقيل يثاب كما فى الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم فيه مع المحرم) اى قائم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لثقل تكلفهم) وفى التقرير روى ان الاصر فى بنى اسرائيل كان فى عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة فى اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة فى غير المسجد ويحرم عليهم الاكل فى الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره (قوله وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) واختلفوا فى حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار والكره فقال بعضهم لا يحل فى هذه الحالة ولكن يرخص له فى الفعل ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى وقال بعضهم ترتفع فى هذه الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويأثم عند الثانى وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه الاشياء فى هذه الحالة حنث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة فى محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام بوجهين احدهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل كذا قيل واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول بمفهوم الاستثناء وهو خلاف

اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب من الله اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضى الله عنه قال لرسول الله عليه السلام أنقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولى ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى فى محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا فى الاعيان ففى محل لا يقبله اذا لم يرد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق فى هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير فى انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فثوابها اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذى يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح الخف) فان غسل الرجل الذى هو عزيمة سقط فى مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كأنه قال انها محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فتثبت الاباحة حالة الاضطرار بالنص ايضا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الخمر لصيانة العقل وحرمة الميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف فوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدلت الفرقة الاخرى ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اى غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة كما فى الاكراه على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تنعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة فبقيت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله على ثبوت الحل) اى حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب عند الاكراه بناء على العدم الاصلى وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد (قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان الاخيرتان صلاة لعدم النية لان نية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالنفى لا بالمنفى اعنى الجواز على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضى الله عنه اه) دليل نقلى لكون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن امنون من الامن من الخوف لا من الايمان يعنى ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم نقصر الصلاة مع الامن فاجاب النبى عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اى فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا اسقاط محض على ما بينه رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الايماء عند الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما فى المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا فى الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سريان الحدث الى القدم (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك فى الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب فى غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما الوضعى) عطف على قوله فى اول المقصد الثانى اما التكليفى ولما كان فيه نوع خفاء عرّفه فقال (فان الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفى (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى (ان دخل فى الآخر) وهو الحكم التكليفى (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اى الى الآخر (فى الجملة فسبب والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلامة اما الركن فما يتقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأه وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و) الثانى (زائد ان اعتبر) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك

والدليل على هذا الحمل نفى الجناح لان نفى الجناح ظاهر فى الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك) احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعتق لانه يحتمل التمليك لانه اثبات القوة الشرعية فى المملوك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين توضيحه ان التمليك على نوعين ما هو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التمليك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثانى كقول ولى القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع الطلاق ويسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتمليك سوآء كان من القسم الاول او من الثانى لا يقبل الرد سوآء كان ذلك لنا كالارث فانه تمليك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شطر الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخيير) عطف على قوله لما روى (قوله لتعين القصر له) اى للرفق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدعى فى الدليل (قوله لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح لو تكلف وغسل رجله فى الخف من غير ان يبتل ظاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم تجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع فى محله اذ لا حدث فى القدم فلا فائدة فى غسله والحدث الذى حل ظاهر الخف لم يزل اذ لم يمسح عليه ولا يخفى عليك ان فى قاضيخان والخلاصة رواية تخالف هذا فليراجع (قوله لان المسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفى وقوله حينئذ اى حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتدآء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعنى انه عرّف مطلق الحكم فى اول المقصد الثانى بتعريف يشمل الحكم التكليفى والوضعى ثم شرع فى اقسام الحكم التكليفى ولم يعرّف الحكم التكليفى بما يختص به وعرّف هنا الوضعى بتعريف يختص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفى (قوله وحصول صفة) عطف

على

المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى يسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة وهى لغة المغير كالمرض) لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعى سمى بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتدآء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل فيه العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهى) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول بالزمان) (كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما فى التلويح وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يغنى واجاب عنه بعض الافاضل بان ما فى قوله ما يقوم به الشئ عبارة عن الداخل الذى يقوم به الشئ فليس تفسيرا بالاخفى ولا يصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام ولما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا ورد بان كون يقوم من التقويم بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغى ان يكون يقوم على صيغته المعلوم بمعنى يدخل فى قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعنى الياء التحتانية ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخل تخصيص بلا مخصص فيكون تعريفا بالاخفى (قوله اى اعتبار الزيادة) لا يخفى عليك ان اعتبار الاصلية فى الجزء الاصلى للايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة ولقائل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعنى كونه من مقولة اللفظ الذى هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعنى كونه فى حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزأ زائدا فى الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى والاقرار شرط خارجى لاجرآء الاحكام والكلام فى هذا التصديق مذكور فى محل آخر (قوله وهى لغة المغير كالمرض) ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا (قوله المريض قد يولد مريضا) يعنى ان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا وما فيه من المرض علة مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه تسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل فى المولود الصحة (قوله العلة الشرعية) اعنى الوصف المؤثر (قوله وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح به فى التقرير فان قيل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط مما يضاف اليه وجود المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لا انه يوجد به كما هو كذلك فى العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حمل الوجوب على ظاهره اعنى اللزوم لم يرد هذا ابتدآء (قوله ودخل فيه العلل الوضعية) كالبيع للملك والنكاح للحل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

التخلف لماصح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنامن) فرق بينهما
و(جوز التراخي) اى تراخى الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن
العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد
وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز
تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية
منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ
بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التى
هى العلة العقلية فانها عرض لايبقى زمانين
فلولم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلاعلة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية
الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل
علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة
لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتى الاصبع
والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا
كانت اعيانا لااعراضا وثالثا قبول الفسخ
يستدعى وجود الحكم لانه المورد له لاوجود
العلة حتى تبقى كيف وهو حروف واصوات
ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة
الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما
وراءها (وهى) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد
الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لاتوجد العلية
اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة
اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة
اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة
فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما
ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان توضع)
اى العلة (له) اى للحكم هذا تفسير العلة اسما
ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى
العلة (فيه) اى الحكم هذا تفسير العلة معنى
(ولايتراخى) الحكم (عنها) اى عن العلة هذا
تفسير العلة حكما

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة فى الاقيسة (قوله ولبطل غرض الشارع اه) وذلك
لان غرضه نسبة الاحكام الى العلل وذلك لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى
ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لعجزنا عن دركه شرع العلل ونسب الاحكام اليها
فصارت موجبة للاحكام فى حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض
وفى قوله من وضع العلل اشارة الى ما قالوا ان العلل الشرعية غير موجبة لذواتها
بل بجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة
للثواب بذواتها لان العبد بعمله لايستحق على مولاه شيأ الا ان الله تعالى جعلها
بفضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصى لاتوجب العقاب بذواتها بل بجعل
الله تعالى اياها سببا موجبا للعقاب بعدله فصار نسبة الثواب الى الطاعات
ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصى بجعل الله تعالى لابذاتها كذا فى التقرير وغيره
وقال العلامة حميد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعرى فان عنده ان العفو عن
الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا
الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضى تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس
بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدى واجيب بان الكفر وان كان سببا
بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع
لان العقل لايهتدى اليه ولهذا جاز التخصيص فى حق بعض الكفار دون بعض
(قوله وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لابد وان تكون مقدما على المعلول
فى زمان تأثيره تقدما زمانيا والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتى الاصبع والخاتم
لاترد نقضا لان المنازعة فى حركة الاصبع زمانا وهى الحركة الضمنية للخاتم التى هى
معلولة فى الحركة لعلة حركة الاصبع لا الحركة القصدية (قوله اى العلة سبعة)
اى ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لابد ان يكون صادقا على
الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة
حقيقة لاتصدق الا على قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهى العلة
الحقيقية) يعنى ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون
علة اسما بان تكون فى الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة
وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة فى اثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا
هو الاثر لا المعنى اللغوى ولا المعنى الاصطلاحى المشهور وثالثها ان تكون علة
حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف
الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام ومجازا عند

آخرين

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
الاوصاف الثلاثة فهى تحقيقية والا فاما ان يكون المنتفى هو الحكم او الاسم
او المعنى وذلك ثلاثة اقسام او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى
وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اى الخالى
عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اى بيع الفضولى مال غيره (قوله
للوضع) فانه وضع لحكمه وهو الملك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر فى الملك
ويظهر اثره فى الحال فان المشترى من الفضولى يملك المبيع ملكا موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعتقه المشترى ينفذ عتقه موقوفا ولم يبطل ولو لم يثبت الملك
للمشترى لبطل عتقه كما لو اعتقه قبل العقد (قوله ويحنث به) اى بالبيع الفضولى
وكذا بالشراء الفضولى لو حلف لايشترى (قوله لتراخيه الى اجازة المالك)
لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم فى الحال لان حقه محترم لايجوز ابطاله عليه
بلا اذنه فيتراخى الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشترى بجميع زوائده متصلة ومنفصلة
(قوله فى العلل المستنبطة) اعنى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل
الوضعية الشرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف فى العلة
الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هى علة
اسما ومعنى فالتخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بانه يستلزم
ان لايتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لمانع لم يبق علة حقيقية
فحينئذ يرتفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله لما سبق فى بحث مفهوم المخالفة)
اى فى بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اى باسقاط
الخيار يعنى لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشترى فى مدة خيار البائع ثم اسقط
البائع خياره لاينفذ اعتاق المشترى لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشترى
ولو كان المشترى مخيرا فاعتقه البائع لاينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغير
الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الاحكام المتغيرة فان كلا من
تعلق حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التى كان مرض الموت علة لها
وتتراخى تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق
والحجر المذكوران من اول وقته والا فلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها)
اى التزكية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اى قصاص المزكى او الشهود
(قوله عند رجوع الفريقين) اى المزكى والشهود (قوله ظهر انها) اى التزكية

(كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
(للملك) وكذا النكاح علة كذلك للحل
والقتل للقصاص (واما) علة (اسما ومعنى)
للوضع والتأثير لا حكما لتراخى المعلول اعنى
لايترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون
التراخى حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما
حقيقى او رتبى فعلى الاول اما ان يستند الحكم
الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان
يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى
باسم الجنس اعنى علة اسما ومعنى لا حكما
والى ما يحدث بها فيسمى علة فى حيز السبب
وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة
تشبه السبب وعلى الثانى وهو ان يكون
التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال كل
قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون
التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالعلة
(كالبيع الموقوف) فانه علة اسما للوضع
ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق المشترى
موقوفا الا كما قبل البيع ويحنث به من حلف
لايبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك
وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا
فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند
اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة
وهو تأخر الحكم

تعدى معنى وذلك لانهم بالتزكية جعلوا مالم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لا توجب شيأ فهذا اعنى التعدى (قوله ومقتصر) اى على ذلك الوقت المضاف اليه لا مستندا الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اى الوضع والتأثير (قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على ما فى كتب الفروع (قوله وللاخيرين) اى التراخى والقصر (قوله اعتبارا لايجاب العبد اه) علة لعلية العلة اعنى قوله وللاخيرين (قوله لان السبب الحقيقى) علة لعدم كونه علة حقيقية وقت ما فيه وعلة مشابهته بالسبب هى قوله الآتى لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور فى التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو موليها (قوله والاجارة كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقييد للاجارة لا خبر عن كونها مثل الايجاب المضاف الى وقت فى كونها علة تشبه الاسباب والا لكفى ان يقال والاجارة عطفا على الايجاب المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لها يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم متراخيا عنها وكونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح الاضافة الى الوقت كما اذا قال فى رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث يثبت الحكم فى مثل هذه الصورة من غرة رمضان لا قبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولا يكون فيه تراخى الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة للاسباب والذى ذهب اليه المحققون وهو المصرح فى البزدوى وشروحه هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولم يصرح ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صحت فى الحال الى قوله وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا اضيفت الى الوقت المستقبل صريحا او علة تشبه الاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

عنها المانع قلنا ذلك الخلاف فى العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما لما سبق فى بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما فى الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمى) المفضى اليه بواسطة المضى فى الهواء والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عند الامام) ابى حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنى المحصن الحكم بالرجم

ان

ان الاضافة فى جميع الاجارة حتى فى نحو قوله فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لا حكما وشبيه بالسبب اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف الزكاة ويقال وجب الزكاة للنصاب واما انه علة معنى فلتأثيره فى الحكم اعنى وجوب الزكاة لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى وأحسنوا وأنفقوا مما رزقناكم والغنى فى النصاب لا فى وصفه وهو النماء واما انه لا حكما فلعدم ظهور تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحول لان لقوله عليه السلام لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره فخر الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقى وهو الدر والنسل فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسوم السائمة فى المرعى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وثانيهما ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء فاذا تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالسبب من هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان او حكميا فضل على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعنى الغنى نفسه ويزداد به اليسر فى الواجب فكان له اثر فى وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح رحمه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثانى من وجهى مشابهة النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لزم عدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا الملزوم ثم بين جهة العلية فى النصاب وجهة ترجح عليته على سببيته حتى قالوا انه علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلل فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعنى ان الحكم لما تراخى الى وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج فى وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب سببا حقيقيا لان السبب الحقيقى ما تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى وقالا التزكية ثناء ليس بتعدى ولا ضمان الا بالتعدى ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعدى معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف رحمه الله فى النذر بالصلاة والصوم فى وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقى لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره فى ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخى حكمه فان الاجارة

وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخى حكمه الى وصف النماء بالحول لان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا فى الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخى رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشراء القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشئ مضاف الى ذلك الشئ كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر فى المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئيها) اى العلة

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا لتراخى حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعنى سرقة السارق واذا لم يكن النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما اشبه السبب ثم بين جهة ترجيح عليته على سببيته بقوله ولاصالته غلب اه يعنى ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذى له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذى له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعى النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل آخر المطالبة من صاحب المال تيسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى فى اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا فى الاسرار وقال فى الكشف المذكور فى المبسوط وكتب اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير اذا بين له انه يعطيه معجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور فى الاسرار بعض اقواله (قوله واما علة معنى وحكما لا اسما) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه فى تعريفها واجيب بانه من قبيل حذف المضاف اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذى ذكره فخر الاسلام

(قوله

(كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما فى العتق اما القرابة فلأنها مؤثرة فى الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلأن ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا اسما لان قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشراء الثابت قرابته فالمشترى معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعى معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعى الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المنى والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض فى ان أحببتنى او أبغضتنى فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخى لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه

(قوله كالقرابة والملك) الاولى او الملك بدل واو الجمع لانه مثال للجزء الاخير وذلك اما القرابة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعنى ان مجموع القرابة والملك علة للعتق فى القريب فان القرابة مؤثرة فى ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعتق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى ان الله تعالى صان هذه القرابة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فحرم نكاح القريب فلأن يصان عن اعلاهما الذل اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر فى ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة فى العتق فظهر ان المجموع علة حقيقية لتحقق التأثير فبانتفاء احدهما ينتفى الحكم ثم ان ايهما تأخر كان علة معنى وحكما لا اسما اما معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكما فلترتب الحكم عليه بلا تراخ واما انه لا اسما فلأن قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القرابة فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والقرابة كما ترى (قوله كالسفر المطلق) على صيغة اسم الفاعل اى المجوز للرخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها فى ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعى الى استرخاء المفاصل قائم مقامه فى ايجاب الحدث وكذا دواعى الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ فى ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال فى افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الحائل بينهما (قوله وخروج المنى والحدث) لا يخفى عليك ان ذكر لفظ الحدث مما لا وجه له ههنا الا انه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلا منهما) اى من الخبر عن المحبة وعن البغض (قوله والداعى اليهما) لما ذكر ان وضع الشئ مقام غيره بطريق اليقين احدهما اقامة السبب الداعى مقام المسبب المدعو اليه مثل السفر والمرض والنوم والمس بشهوة

كما فى السفر والمرض والمباشرة (اوالاحتياط) كما فى العبادات ودواعى الوطئ فى الحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط) على ما يأتى فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس يؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزءين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزءين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى التقدم من المزية فلا يجوزان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزءين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجيئ امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما السبب) وهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك فى الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (نما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس

والنكاح والثانى اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض يقام مقام المحبة والبغض فى قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احببتنى فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على ذلك فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذى جوز لاجله ذلك اى اقامة الشئ مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثانى دفع الحرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة فى امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام الحاجة فى الطلاق وقد عد فخر الاسلام التقاء الختانين من هذا القبيل على خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما فى العبادات حيث اقيمت الدعاوى مقام الوطئ فى العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط واقيمت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقيم الاقرار المجرد مقام الاسلام فى احكام الدنيا وكما فى دواعى الوطئ فى الحرمات فان الزنى حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه فى الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله كاحد وصفين) اى مؤثرين لا بد من ذكر هذا القيد على ما وقع فى عبارة فخر الاسلام لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمؤثر علة والآخر شرط لا دخل له فى التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزءين تأثير توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف منهما على حدة ليس علة اسما لعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر الحكم عن احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزءين الغير المرتبين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق فى العلة معنى وحكما لكنه علة معنى لان الفرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فثبت به ربا النسيئة لما فيه من شبهة الفضل لان فى النقد مزية على النسيئة فلا يجوزان يسلم قوهيا فى قوهى للجنس ولا ان يسلم حنطة فى شعير

للقدر

تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشراء لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على) كل (ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيقى والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيقى وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير) فى الحكم كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجيئ تحقيقه واما الثانى فلانضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجود العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى يتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى

للقدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل فى محلهما بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة العلة اعنى مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعنى ما سماه المصنف علة معنى لا اسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضى ابو زيد وشمس الائمة السرخسى ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت مالم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر فى الجملة والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول فخر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا هذا الخلاف فى الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند بعض حتى قالوا فى سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر لو وضع فيها كر وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة التلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثانى وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث والقاضى ابو زيد وشمس الائمة اختارا المذهب الثانى او الثالث فكان الوصف الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر فى الحكم فكان سببا محضا واختار فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره فخر الاسلام بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بما حاصله انا لا نسلم انه مخالف لما تقرر كيف وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول تأثيرا تاما او بلا واسطة ونحن لا ننكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفى التأثير التام وبلا واسطة نفى التأثير المطلق ولا نفى التأثير الناقص وبواسطة والذى اثبتناه فى الاجزاء هو التأثير الناقص فلا مخالفة ولو سلم ان للاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم منه المخالفة

شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم السبب الحقيقى (ان لا يضاف اثر الفعل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها و بين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه قد لا لانه مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسله اورماه فلم يصبه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاة (ولا يضمن (من دفع الى صبى سلاحا ليمسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى (اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل) انت (اولنأكل نحن (ففعل فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لاكل فيضمن عاقلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (فى حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه و بين الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى بدل المحل

المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها فى اجزاء المعلول وليس كذلك بل انما تؤثر فى نفس المعلول اقول لا نسلم ان للاجزاء تأثيرا تاما فى المعلول نفسه والا لزم توارد العلتين المستقلتين فى التأثير على معلول واحد لان الجزء على الفرض مستقل فى التأثير مثل الكل وان لم يستقل فى الوجود فالاولى فى الجواب القصر على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اى يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنع المكلف فى ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظة فقط قيد للطريق المذكور فى التعريف لا الحكم تأمل (قوله اى السبب اربعة) اى ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان مورد القسمة حقيقة السبب لما صح هذا التقسيم على ما قدمناه فى تقسيم العلة (قوله لابد ان يتخلل بينهما) اى لابد ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اى وان كان موضوعا له (قوله فسبب فى حكم العلة) خبر للاول (قوله احترز بقوله طريق الحكم) اى احترز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيدا احترازيا عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدا مخرجا لما دخل فيه من الاغيار (قوله مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء) قال ملك المتعة احترازا عن انضياف ملك الرقبة الى الشراء لانه علة له لا سبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام الباقية من السبب) اعنى السبب المجازى و السبب الذى فى حكم العلة بكلا شقيه والسبب الذى له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعضهم السبب المجازى بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الافضاء الحالى لان السبب المجازى هو الطريق المفضى مآلا (قوله اما الحقيقة) اى التى يعقل فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذى يقتضيه سباق عبارته وسياقه ارجاع الضمير المجرور الى العلة المتخللة بتأويل كونها وصفا لا الى الحكم لكن المصرح فيما سيأتى ارجاعه الى الحكم اما سباقه فلانه فى صدد بيان اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعه لها لا فى صدد عدم وضعه للحكم لتقدم ذكره واما سياقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع السبب للحكم لكان

لانه حكم التسبب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) ككونه ايجادا لشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقله الماشى والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا

لكان المناسب ان يقول والا لكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله كما سيجيئ تحقيقه لا يناسب هذا لان ما سيجيئ كونه علة على تقدير وضعه له لا علة العلة كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض لكن العلة اعنى سقوط الثقيل يتراخى عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما تحقق البتة فى قطع الحبل وشق الزق فكان هذا سببا فى حكم العلة وذاك سببا له شبهة العلة (قوله وفى الفعل المفضى) عطف على قوله فى رفع المانع (قوله كارضاع الكبيرة ضرتها) فان الارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع لتربية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما يثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيجيئ (قوله لالتزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة و كان ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة ولكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء اليه فى معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان الدلالة له طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بان ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعثا مستعملا له كما فى الامر باباق عبد الغير فانه اذا ابق ضمن الآمر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيرا فى السرقة من الامر بالاباق واجيب بانا لا نسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو بخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضى ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا الا انه امر اعتبارى غير مخلوق على ما بين فى الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعى) دفع لما يقال ان الساعى الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال ووجه الدفع انه استحسان على خلاف القياس لغلبة السعاة فى هذا الزمان والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر فى اصوله بعض مشايخنا يفتون

وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثانى غير واضح فانه وان امكن
فى الحفران لا يكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هو المشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة

القتل فى ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى
لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعى
ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم من الميراث
اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا فى
موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد
النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر
لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما
الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم
يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره
الولى باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع
للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب
(مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه)
لا فى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز
وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين
مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من
التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل
واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزآء)
يكون سببا مجازيا للجزآء (و) نحو (اليمين بالله
و) انها ايضا سبب مجازى (للكفارة) لا حقيقى
اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية
الا عند وجود الشرط فعند وجوده تكون
التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها
لئلا يقع الجزآء الا عند الشرط المانع عن وقوعه
قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى
الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن
الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون
علة لا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ
بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب
الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين
المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر فى ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب
المجازى (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم

بالضمان فى الساعى بغير حق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم
وتغريم من سعى به البتة يضمن والا لا ونحن لا نفتى به فانه خلاف اصول اصحابنا
ولكن لو رأى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فتكل
الى رأيه لينزجر السعاة وهذه المسئلة مبسوطة فى الفروع (قوله بخلاف ما اذا
سقط) اى سقط السكين من يد الصبى فجرحه فهلك (قوله بخلاف ما اذا قال) اى
للصبى لا كل بصيغة المتكلم وحده فتضمن عاقلته لانه حينئذ صار مستعملا للصبى
لنفسه بمنزلة الآلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل)
واعلم انهم اختلفوا فى هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لا يضمن
ففى العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لا يضمن كفتح باب القفص
وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لا يلبث كشق الزق وحل حبل القنديل
فانه يضمن وكان ابو القاسم الصفار يقول يضمن فى الكل وفى مختلفات المشايخ
القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير او خرج
الحمار او حل قيد العبد فهرب فانه لا يضمن وقف او لم يقف وقال محمد يضمن وقال
الشافعى ان وقف ساعة ثم ذهب لا يضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح
باب دار فسرق آخر منها متاعا لا يضمن الفاتح سوآء سرق عقيب الفتح او بعده
وكذا اذا حل رباط دابة فسرقها انسان او فتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر
لا ضمان على الذى حل وفتح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل
والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فتعدى بذلك كما لو دل عليها اذا عرفت هذا فكلام
الشارح يحتمل الحمل على المذهبين (قوله تمشى على طبع السائق والقائد)
فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاف فعلها اى فعل الدابة اليهما كاضافة
فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ما تلف) اى ما تلف بفعل الدابة
(قوله فى بدل المحل) اعنى المتلف من المال او النفس (قوله لانه) اى
بدل المحل (قوله فلا اضافته) اى لا اضافة الاثر اى التلف (قوله على
صحة التراخى) اى تراخى وجود العلة كما صرح به سابقا فى بيان السبب
الحقيقى ويجوز اضافة التراخى الى وجود الحكم لان تراخى العلة يستلزم تراخى

الحكم

الكفارة فى الاول والجزآء فى الثانى وكل شئ يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل
فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابرآء عن

القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين
ولذا تملكه بالضمان من وقت الغصب الثانى ان
وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزآء وكل
واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر
واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من
وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية
ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ
معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته
اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة
وبقاؤه كالابتدآء فى استدعاء المحل ولذا لا يثبت
شبهة النكاح فى المحارم وشبهة البيع فى الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع فيمتنع فى غير المحل فاذا فات المحل بزوال
الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق)
اى تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر) هذا
القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة
الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشئ
غيره فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اى
فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق ولعدم
استدعائه شيأ منهما صح تعليق طلاق المطلقة
الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل
فلم يستدع ابتدآؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى
واشتراط الملك عند ابتدآء التعليق بغيره ليكون
الجزآء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن
وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا
لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال
الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا
بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان
شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس
التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى ان لا يشترط
عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علة

الحكم (قوله ككونه ايجادا لشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور
واشار به الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحفر البئر
كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اى السبب المحض لا سبب له
شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحفر اه) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان
كون الحفر شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه
لا ضير فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سيأتى مصرحا (قوله بطريق
التعدى) وهو الحفر فى ملك الغير وكذا فى طريق العامة (قوله حتى
حرمتا عليه) اى جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والبنت واما انفرادا
فلأن الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام
والبنت صارت بنته الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) فحفر البئر
شرط التلف باعتبار كونه رفعا للمانع اعنى مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء
الى التلف اى كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الحرمة باعتبار رفع المانع
اعنى النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير
معتبر) بخلاف حكم القاضى بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا
لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعى للقاضى
(قوله وخص باسم المجاز) الباء داخلة على المقصور (قوله لان التجوز
بنقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما انتفى
هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعنى الحال انتقصت الحقيقة (قوله
بالزيادة المكملة) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالى (قوله يكون سببا
مجازيا للجزآء) اشارة الى ان قوله للجزآء حال من التعليق وما عطف عليه
(قوله اسبابا مفضية بالفعل) اى تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلم)
كلمة ان وصلية لا شرطية يعنى ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب
مجازية قبل وجود الشرط والحنث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية
وانما الشرط والحنث شرط لكون تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لا سبب
ولا علل ولو سلم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

صحته حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافى لها زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل (لاهى) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ او الخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة

اسبابا مجازية قبل وجود الشرط والحنث وهو المطلوب لكن فى كونه من قبيل تسمية الشئ بما يؤول اليه على تسليم كونه علا نظر واعلم انهم اختلفوا فى ان السبب المجازى ههنا هل هو التعليق اعنى ان دخلت الدار فانت طالق او المعلق اعنى فانت طالق فذهب صاحب المنتخب الى الاول وهو الظاهر من قول الشارح اما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف الى الثانى معللا بان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة ومن قوله ايضا وان سلم ان المعلق ونفس الحنث لكن قوله ونفس الحنث خطأ والصواب ان يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه عبارتهم لكان اولى واخصر اى اذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لان حمل العبارة على الظاهر منها اولى (قوله وله شبهة الحقيقة) اى حقيقة السبب ما يقابل الافضاء (قوله وكل شئ) المراد بالشئ ههنا هو الكفارة فى اليمين بالله والجزاء فى اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثابت بالسبب هو للبر فى اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا فى نحو ان دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) اى لذلك الشئ (قوله فكذا سببه) اقول هذا مما لا حاجة اليه فى اثبات المقصود بل يكفى بيان ان يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح الابرآء عن القيمة والعين) معنى الابرآء عن العين هو الابرآء عن الضمان والا فالابرآء عن الاعيان لا يصح (قوله ولها) اى للقيمة (قوله قبله) اى قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من ابرآء القيمة والعين والكفالة والرهن يعنى لو لم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المغصوب لما صح الابرآء عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لان الابرآء والكفالة والرهن من المعدوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) اى من جهة الغير (قوله دون وجه) اى من جهة نفسه (قوله كان لهما) اى للكفارة والجزآء لانهما حكم يلزم عند فوات البر البتة فاذا كان للبر عرضية الفوات

بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنى للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر فى مباحث الامر (فللايمان) اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا ذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبىء عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص (فيصح) الايمان (من الصبى) المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا (وان لم يخاطب) الصبى (به) اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر (و) السبب (للزكاة النصاب) لاضافتها

من وجه اى من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزآء عرضية الثبوت حتى لو تحقق فوات البر تحقق ثبوتهما واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليمين والتعليقات سببا له شبهة الحقيقة وقوله فكذا السببية اه حشو زائد لا حاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لا نسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزآء بهذه العرضية لان ثبوت الجزآء والكفارة متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة فى الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المنعقدة وعرضية الفوات للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم فى اليمين بالله تعالى ولكنه فى التعليق قد ثبت الجزآء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته او عبده كذا او قد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزآء بقدرها ورد بان فى هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا مخصص بل الصحيح فى الجواب عنه ان كون ثبوت الجزآء متعلقا بفوات البر لا بالعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس فى ثبوته بل فى عرضية ثبوته ولا بعد فى ان يكون ثبوت شئ متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر آخر واما مسئلة الغموس فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله بل توطئة لتفريع قوله الآتى فتنجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح فى المحارم) وكذا لا تثبت فى الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فات المحل بزوال الحل) والمراد بالمحل الملك اى اذا فاته الملك بتنجيز الثلاث بطل اليمين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للطلاق فى الحال بالاتفاق بل هو فرض للتطليق والاعتاق مثلا وفرض الشئ غيره وليس له شبهة الحقيقة

ايضا لما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعى محلا اى ملكا ولا حلا بل انما يقوم بذمة الحالف ويبقى ببقائها الا انها محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتنجيز الثلاث فان قيل انه وان لم يكن سببا فى الحال لكن يحتمل ان يكون سببا فى المآل بوجود الشرط فينبغى ان يشترط المحل فى الحال اى الملك قلنا هذا الاحتمال لا يوجب اشتراط المحل فى الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية بعده بان يملكه بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فانه يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك لا يستدعى المحل اى الملك فى ابتدآئه واذ لم يستدع ذلك فى الابتدآء فعدم استدعائه فى حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتدآء ففى قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا كما انعقد التعليق ابتدآء بقى مستمرا الى زمان التزوج مع عدم الملك فى الحالين (قوله واشتراط الملك) جواب لمقدر وتقديره ظاهر (قوله بغيره) اى بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعنى انه اشترط فى تعليق الطلاق بدخول الدار ونحوه مما ليس سببا للملك وجود الملك عند التعليق حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا ينعقد بل يلغو وانما اشترط الملك هنا عند ابتدآء التعليق لا لاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك فى حال الابتدآء ليستدل بوجوده فى الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر فى كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزآء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقن الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون فى الملك او معلقا بالملك واذا لم يحتج الى الملك حال ابتدآء التعليق فى المعلق بالملك لتيقن وجوده عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اى مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

طالق

اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الادآء (والنماء) على هذا التقدير (شرط لوجوب الادآء) تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تأثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذى هو السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرر الحول تكريرا للحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه فى مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤونته ونفقته (ويلى عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤونة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤونة عمن وجبت مؤونته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤونة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤونة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك اتفاقا) يعنى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة او ثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت بواحدة او ثنتين لم يبطل التعليق السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطلق بثلاث واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليمين بوجود الشرط ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله بوجود الشرط والملك ليس بشرط فى انحلال اليمين (قوله كل من قياس التعليق بغير التزوج اه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير التزوج المحل بالقياس على التعليق بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض للتطليق مثلا وفرض الشئ غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك ايضا فى ابتدآء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا فى التعليق بالتزوج فلا يصح قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعى المحل بقوله واشتراط الملك اه وحاصله ان اشتراط الملك عند ابتدآء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل بل ليستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول اه ان تعليق الطلاق بالتزوج او النكاح او الملك انما يصح وان عدم المحل فى الحال لان ذلك الشرط اعنى التزوج ونحوه فى حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان التزوج علة العلة له وكان له شبهة العلية له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر ولزوجته ان طلقتك فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة (والوقت والاستطاعة) ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الادآء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الادآء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الادآء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤونة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤونة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها من الاعدآء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقرآء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعدآء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤونة ثم فى العشر باعتبار النماء التحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقرآء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا واقول فيه بحث اما اولا فلان

الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصه بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة واذا حكم بكون سبب العشر

العلة مانعا بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازيا شبيها بالحقيقة يقتضى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضى المحل في الحال وكون الشرط اى التزوج في معنى العلة يقتضى عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضى بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تعارضا وامتنع ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال لزوال المعنى الموجب له اعنى ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقى التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها واذا وجد الشرط انحل الجزاء وبطل اليمين بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال فيعمل التعليق عمله اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اى حل المحل للنكاح ولهذا انحرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اى الحل (قوله لها) اى لصحة الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اى سبب في الحال على ما هو مذهبه وقوله لانه الموجب في المآل علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم العلة لا من لوازم السبب لان السبب هو المفضى لا الموجب وفيه نظر لان المعتبر في العلة هو الايجاب الحالى لا المآلى فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر منه ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعنى فانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق مثلا لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لكن المختار عند المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الآتى ذكره (قوله لتأخر الحكم اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعنى وجود الشرط اللهم الا ان يرجع الى السبب او الى المآل بتكلف (قوله فاستدعى المحل) اى اذا كان سببا في الحال بمعنى العلة استدعى المحل (قوله قلنا ولا ماه) لا يخفى عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق والظاهر من

الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر على معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط) لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما نسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنى والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنى فانه يلاقى حراما محضا (و) السبب (لشرعية المعاملات البقاء المقدر) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى

الجواب

قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع

الجواب من قبلنا هو العكس فيرجع الى كون النزاع لفظيا ثم هذا الجواب تحقيقي لا الزامى لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده في الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا) اى مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالا كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اى لا من لوازم الايقاع (قوله بجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع جعلية لا استقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقا بالعدم) اى سبقا زمانيا لا ذاتيا وتحقيق هذا البحث مذكور في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب ما في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سببا لوجود الايمان اعنى التصديق بوجود البارى ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوبه كما لا يكون سببا لوجود البارى ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يفضى الى التصديق بوجود المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده حيث لم يقل بوجوب التصديق فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب لا الوجود قلنا لانم ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعا للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لابد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك المحدث نفسه او جزأه او امرا خارجا عنه والاول والثانى باطل والا لزم كون الشئ الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزوم تقدم الشئ على نفسه فتعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثا والا انتقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل فثبت انه قديم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر) اى في اول تقسيم الامر المقيد بالوقت (قوله لانه

ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى بما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشئ يخرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) يخرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض) وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما في العلة (او الافضاء) اى افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (وهو)

(بل مجرد توقفه) اى توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او توقف انعقاده علته) اى الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول

(حقيق) يتوقف عليه الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (او) الا عند تعذره مثل (الطهارة للصلاة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (اودلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر) فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مائع (وقطع حبل القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيأ منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع من السقوط فى قعرها وكذا غيرها واما شرط فى حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليقى (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه

لا صدقة اه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانهما علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اى شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثانى من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية اه) والذى ظهر منه ان كلمة عن للانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هى للانتزاع اى لانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التنقيح حيث قال وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة انتهى واوضحه فى التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثانى محال لان العبد اه) يعنى ان حمل الحديث على المعنى الثانى محال لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى) فيلزم ان تكون داخلة على المحل فلا يكون الثانى محالا (قوله فى الصبى والكافر) قال فى التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبى ليس كما ينبغى بل فاسد لانه يقتضى الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره فى التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعى من انه لا تجب صدقة

الفطر

وبين الحكم فيكون متقدما لاستحالة حل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى التعليقى لا التحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط فى حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه فى حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه فى الجملة (لا حكما) اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) ويبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشئ معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

الفطر عن عبيده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الحكم قد يضاف الى الفطر كما يقال صدقة الفطر والاضافة من امارات السببية فيكون الفطر سببا لا شرطا فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدراهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج فى ارض الصبى بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع فى بيان كون الارض النامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبيد اه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فتجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتها ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال فى المصباح ذب عن حريمه ذبا حمى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذبون عن الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر فى كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثانى قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما فى الكشف حاصله ان فى العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة فى كون مصرفه الفقراء والثانى فى كون الواجب جزأ من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض اه) لو قال لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع فى التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذى هو علة (للنسب عندهما حتى

ثبتناه) اى النسب (بشهادة القابلة بها) اى بالولادة (مطلقا) اى سوآء وجد حبل ظاهر اوفراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة قال (الامام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا (فلا تثبت) الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنى التى هو بها علة (للرجم) وهى كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية الى استحقاق مثل هذه العلة العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلأن العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اى الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اى سوآء

ولم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل فى الشرع لما فى الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا فى الكشف (قوله اما اولاه) والجواب عنه ان الكلام فى حال ابتدآء وضع الخراج على اراضى الكفار وهم فى اكثر احوالهم واوقاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبنى على الاكثر (قوله فما وجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر لا مطلق الزراعة فلا يشترك سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اى ولكون الارض اصلا والنماء اى المال النامى وصفا وتبعا حكم بكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامى كما كان السبب فى الزكاة المال النامى (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين (قوله لما فيها) اى فى الكفارات (قوله او باعتبار التمدن) اى التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة اللازمة) قال فى القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه فى البيع ونحوه كالشريطة يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمعه اشراط انتهى وقال فى المصباح وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحتين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل فى كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضى ان يكون الشرط ههنا بفتحتين وقوله والشروط للصكوك يقتضى ان يكون بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعلا الاشراط جمع الشرط بفتحتين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

لوجوب

رجعوا مع شهود الزنى او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا (واما العلامة) وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهى اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى (كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن آخر (ورمضان فى قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط) كما مر من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات (الركن الثانى) من المقصد الثانى (فى) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) فى الدنيا (والثواب) فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح (والذم) فى الدنيا (والعقاب) فى العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوى بطريق الاستئصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاقه) المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق

لوجوب الاداء (قوله لا نفسه) والا لزم ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر (قوله او توقف انعقاد علته) اشارة الى ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد العلة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعى على ما تقدم بيانه فى آخر بحث الاستثناء (قوله اى الشرط) اى ما يطلق عليه اسم الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعا شرع فى تقسيمه وهو خمسة بالاستقرآء على ما سيأتى مصرحا الاول شرط محض وهو على ما عرفه المصنف ما لا يلاحظ فيه صحة اضافة الحكم ولا افضاؤه بل مجرد توقفه او توقف انعقاد علته عليه فقد عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقى والجعلى ثم ذكر كلا منهما باسمه وجعل الحقيقى اعم من الحقيقى النفسى الامرى ومما كان بحكم الشرع ثم مثل ما كان بحكم الشرع بمثالين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع من الشرط الجعلى ولم يفرق بينه وبين ما كان بجعل العبد ولكل ان يصطلح على ما يشاء ثم الشرط الجعلى على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف فى غير المعين كما مثلهما الشارح واختلفوا فى ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها ولا تنفك قال شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب المغنى لا تنفك اذ الحقيقة لا تنفك عن مسماها وقال القاضى الامام ابو زيد وغيره انها قد تنفك عن معناها اذا خرج مخرج العادة والعرف لا مخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا لان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخير فيه ولو كان شرطا لما جازت بدونه قال فخر الاسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن معناها اذ الدلالة كالعبارة فى حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم منه جواز انفكاكهما عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) اى المشروط لان المشروط

بحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله اوالا عند تعذره) هكذا وقع فى التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله اما اصلا (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان المفهوم منه انها تصح عند تعذر الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلى ويعيد بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلى بل يستحب ويجب عليه القضاء صلى او لم يصل وقيل يجب عليه ان يصلى ولا تجب عليه الاعادة وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلاة وتجب الاعادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف فى المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التى اتزوجها او هذه المرأة التى تدخل الدار امرأته فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط فى المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو فى الاجنبية وينجز فى المنكوحة (قوله فى المعين وغيره) نحو ان تزوجت هذه المرأة او امرأة فهى طالق (قوله واما شرط فى حكم العلة) لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع فى بيان الشرط فى حكم العلة اى بمعناها اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير لا الى العلة ولا الى السبب كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والمشى سبب محض لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل السقوط بدون المشى فعلم انه سبب لا علة والحكم اعنى التلف المقتضى للضمان يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر طبيعى حاصل بخلق الله تعالى بلا صنع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف المقتضى لضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضا لان المشى على الارض امر مباح فلا يصلح ايضا لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى والجناية فتعين اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعنى الحفر فى الطريق او فى ملك الغير وقد كان الاصل فى اضافة الاحكام العلل لكونها مؤثرات فكان

تاركه التعذيب لامايعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل (وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كما فى) صورة (الكذب انقاذا والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى من ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ماذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ماذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز فى الاذهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

ينبغى

ينبغى ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه فى العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هى فى الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها فى ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدى كما فى حفر البئر فى الطريق او فى ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا للمانع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المائع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمان ما اداه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره فى اصول شمس الائمة وابى اليسر فهم لا يضمنون شيأ والحاصل ان الشرط فى اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا فى وجوب الضمان عليهم فاوجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الائمة وابو اليسر والثانى مثال ما يخالف الاول اعنى ما يوجد فيه معارضة العلة

بالمعنى المتنازع فيه انهما وهو ماذكر غير مرة بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك فيبطل قولهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله مدخل فى استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد فكذا فى الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و(استوى فى) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اى انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثانى (الانقاذ وما هو) اى اختيارهما ذلك (الا لحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا (بل لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو فى تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانقاذ (للرقة الجنسية) المجبولة فى الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (لكان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال فى جواب انظر فى معجزتى كى تعلم صدقى لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى

لاضرورى لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلى والاخر حلى اشار الى
الجدلى بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على
نفى ما هو الحق عنده فى صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر لان وجوبه نظرى يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفى الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هى من النظريات الجلية التى يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى مايذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام واشار الى الحلى بقوله (وان الوجوب على المكلف) فى نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اى بالوجوب فان صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما فى نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد فى الوجوب التحقق وفى الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحت مادته فى فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذى سموه حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر فى معجزتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى مردود لان للنبى حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفى لادراكه فانك اذا تأملت

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا اوشهود التعليق فقط والثالث مثال مايوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضى بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابى حنيفة يضمن الشاهد ان قيمة العبد لان قضاء القاضى ينفذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعى واجب العمل به فلابد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما بطريق الاقتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعدى ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعديهم وقالا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه نفسه) اى ايقاعه فى بئر العدوان اعنى فى الطريق او فى ملك الغير (قوله لاضافته) تعليل لقوله صالح لا صلة له وصلته محذوفة اى صالح لاضافة الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليقى) مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه مشعر بانه لو كان الماشى متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى واجيب بان مراده المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما اذا كان فى ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى انه

لاضمان

ان دعواى وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا فى العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر فى المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ولا دافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لا انه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثانى من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول فى حق الله تعالى وهو (ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفى كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح) شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع (ايضا للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى فى العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) فى الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما الالتباس النبى بالمتنبى وكانتفاء لازم الدليل الذى هو العجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجزة فى يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثانى من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) وهو التحريم الشرعى (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشر الحنفية (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيدان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم فى الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور فى بدن الانسان مثل الشمس فى ملكوت الارض يضئ به الطريق الذى مبدأه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لادراك العبودية لا للتصرف فى امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وماهو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثانى بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

لاضمان على الحافر عند تعدى الماشى كذا فى التلويح (قوله مع انه غير واجب) كما اذا نام انسان فى موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون المشى مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نفر الطائر) من التنفير من باب التفعيل وبهذا القيد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين ماسيأتى فى الكتاب من قوله وفتح باب قفص حيث جعل هذه الصورة فى معنى العلة حتى لزمه الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الآتية فى معنى السبب حتى لم يلزمه الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقرر فى محله ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة ثم فى تأخره عن صورة العلة نظر اذ قد يتقدم عليها ايضا فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة العلة هى قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت الدار بل دخولها الدار وهو متأخر فى الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق كرها فينتقل الفعل الى المكره (قوله وفتح باب قفص) اى لا على وجه التنفير والا فهو شرط فى معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اى

فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا احدث العقل حدث مغلوبا الا ان
شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعل حاكما بنفسه اهمال المغلوب فى مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن
العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر حكم العقل لم يعتبر
بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب
هو الله تعالى الا ان الايجاب غيب عنا فى الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا
(وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم توجهه بلا كسب اومعه وان لم يرد الشرع (فى البعض)
الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة
بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشئ على نفسه لان
الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ماهو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها
ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته
فلتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله

عندابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده يضمن الفاتح بناء على ان فعل
الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولانهما لا يصبران
عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فيضاف
الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشارط قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة
هدر فى اضافة الحكم اليه فهو مسلم لكنه لا ينافى اعتباره فى قطع الحكم عن
الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع
كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان
فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع
اضافة الفعل عن المرسل (قوله كاول شرطين اه) اعلم ان المراد بالشرطين
ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزآء كالطلاق مثلا ولا يقع الا بهما لا باحدهما
سوآء كانا متغايرين حقيقة اولا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغايرين
فيتغاير باعتبارهما والثانى كما ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فانه شرط واحد فى الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه اعنى الدار
ولا بد من وجودهما لوقوع الجزآء الا ان ينوى الوقوع باحدهما فانه يصدق لانه
نوى ما يمكن تصحيحه باضمار حرف الشرط وتقديم الجزآء على الشرط وفيه تغليظ
على

واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص
وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت
المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب بالعقل
اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف
قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة
المعجزة على صدق النبى فلو وجب النظر فيها
بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما
ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا
فثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الاعم (فهو) اى فاذا ثبت ان العقل ليس
بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل
(غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب
التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة
كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال
الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو
قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين
قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه
مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة)

سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب فان الوجوب اذا سقط عن الصبى
سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبى فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به
ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودرك
العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت
الاشخاص وان روى عن النبى عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى
الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبى العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة
غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن
من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهى مراهقة فوصفت الكفر كذا فى الجامع
الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل
غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبى عاقل وكفره
اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل
ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل
مدركا لحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح
اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة
(لا عذر لاحد فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق
والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر
العالم المريد (ويعذر فى الشرآئع) اى المشروعة
الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل
الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به
الامام فى هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان
اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا فى كتبهم عن
الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم
يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظرى
القاصر وفكرى الفاتر الى انها مستنبطة من
الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد
بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل
قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه
الدلالة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق
وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل
ليس بحاكم فى الحسن والقبح الثانية ان العقل

على نفسه ولا بد من قيام الملك عند آخرهما لانه حال نزول الجزآء المفتقر الى الملك
والاول قد يكون بعطف احدهما على الاخر والجزآء مؤخر عنهما وحرف الشرط
مكرر نحو ان كلمت زيدا وان كلمت عمرا فانت طالق فحينئذ لا يقع الطلاق حتى
يكلمهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والمختار قول
محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزآء فيتعلق بهما
فصار الشرط واحدا فلا يقع الا بوجودهما والملك شرط عند آخرهما وتصح النية
باحدهما لما تقدم وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزآء مؤخر نحو
ان اكلت ان لبست فانت طالق فحينئذ يقدم المؤخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق
ما لم تلبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزآء مقدما على ما فى الفتاوى فيكون الاخر
شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال فكانه قال لها عند اللبس ان اكلت فانت
طالق فيشترط قيام الملك عند اللبس لان اليمين لا تنعقد الا فى الملك او مضافة
اليه فان كانت فى ملكه عند اللبس ينعقد اليمين المعلق على الاكل والا فلا وقال
الاسبيجابى ان هذا فى العربية واما فى الفارسية فيقدم المقدم ويؤخر المؤخر وعلله
الامام الزاهدى بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزآء بجملتها او بكل واحد منها وهو
الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون

مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل
لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفى فى ادراك حسن الشرآئع بل لا بد فيه
من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها

وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تاركى الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس اولى من التأكيد (الركن الثالث) من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل

وسيأتى بيان انواعها (و) النوع الثانى حقوق (العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنى عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

فان

الجزاء بعدها اختصارا ثم لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثانى مرتبا على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط فى موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثانى والاصل فيه انه متى كانا مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما لا عرفا ولا ذكرا فبقى اقر كل شرط فى موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا يقر كل شرط فى موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال فلو دخلت ثم كلمت طلقت وان عكست لا على ما صرح به الامام الزاهدى وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا ان ينوى الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخر الجزاء عنهما على ما روى عن عن ابى القاسم الصفار والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف على وجودهما سواء قدم الجزاء او اخر عنهما او وسط بينهما لكن الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيها) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث تنبيه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به يعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت

الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها انما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحد جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهى ادنى من الصلاة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها السنن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فان قدم الجزاء او وسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع يتوقف عليهما وان لم يكرر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزاء او اخر ولو عطف باو فالشرط احدهما كما فى الخلاصة حلف لا يكلم فلانا او فلانا فكلم احدهما يحنث (قوله بحسب الوجود) اى لا بحسب التكلم تأمل (قوله طلقت اتفاقا) وانحلت اليمين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان ابانها فدخلت الدارين) اى بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلال اليمين بالدخول لا الى جزاء فى الصورتين اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثانى ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق فى هذه الصورة ايضا مستدلا بان الشرطين فى حكم الطلاق كشئ واحد من حيث لا يقع الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحدا لما وقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا قلنا ان الملك انما اشترط فى وقت التعليق وفى وقت حدوث الشرط اما فى وقت التعليق فلكون الجزاء غالب الوجود استصحابا الى وقت حدوث الشرط فان الملك اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما فى وقت

فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادآئها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات المالية فوجب فى مال الصبى والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤونة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابى يوسف وينقلب خراجا عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دآئرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان فى ادآئها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هى عليه بالادآء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها فى العبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارات (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزآء المباشرة وهى ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبى) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزآء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتى العبادة والعقوبة فى الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر)

٤٣٠

فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسى وتسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه

علیه

الله تعالى جزآء والجزآء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكذا الزنى والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزآء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزآء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجودهما فى غير الملك ولا لبقاء اليمين لان محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزآء المفتقر الى الملك لانه لا ينزل فى غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتدآء فيشترط فيه فيكون الجزآء غالب الوجود استصحابا وحال وجود الشرط الثانى لانه حال نزول الجزآء المحتاج الى الملك واما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها ببقاء ذمة الحالف (قوله ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها) وذلك بان يزيل خفاءها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اى على الشرط (قوله اوفراش قائم) اى النكاح ثابت فى الحال (قوله فالا المعتدة اه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بائن او رجعى او موت ثبت نسبه منه بشهادة القابلة عندهما سوآء كان معها حبل ظاهر اولم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة اولم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شيبة عن الزهرى مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع ملك الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزآء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزآء يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اى لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اى قائما مقام الاصل (فى) اجرآء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرآئر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (ادآء احد ابوى الصغير) خلفا (عن ادآئه) اى الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين (وكذا الطهارة بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم فى حالة العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرآئض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت وادآء الفرآئض بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا

٤٣١

عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعى) فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا ادآء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد ادآء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم

عليه غيرهن وقول الراوى مضت السنة حكمه الرفع ولان الفراش وهو تعين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما فى حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب ما لم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم فى الحال لانها شرط محض للنسب فى حقنا الا شرط بمعنى العلامة واذا كانت شرطا محضا يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة فى كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود فثبت بشهادة القابلة وقولهما ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والمنقضى لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اى ما كان موجودا فى الرحم يعرف الاثبات منه (قوله مضافا اليها) اى الى الولادة بل يكون مضافا الى الفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال

المتوضئ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة فى حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل فى قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد ماء فكان فى زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد فى حق الامام ففسدت
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفية فى الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن التوضئ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومى وكونه مع محمد
يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح المبسوط وفى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها
اى شرط الخلفية (امكان الاصل) لينعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اى عدم الاصل فى الحال (لمعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف
مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم
وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر (الركن
الرابع) من المقصد الثانى (فى المحكوم عليه وهو المكلف) اى الذى تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن
(التكليف موقوف على الاهلية) فى المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها
تكتسب العلوم والقوة ما به يصير الشئ فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها
تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احداهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة
فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية

٤٣٢

فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب
الكمالات اربع مراتب فان النفس فى مبدأ
الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه
المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع
الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل
للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة
او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال
كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت
هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت
النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت
هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا
لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة
الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث
يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اى العقل بالملكة (متفاوت) فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد
الحقيقى انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة

الولد معرفا محضا للولد الثابت نسبه بالفراش (قوله وجوبا) اى ثبوتا
(قوله كما فى غير هذه الحالة) اعنى حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة
القابلة بها بالاتفاق حتى ظهور الحبل او قيام الفراش او الاقرار بالحبل من
الزوج (قوله لما كان باطنا) كالعلوق فيما نحن فيه (قوله المظهر لصفة
الزنى) ولا يخفى عليك ان الاحصان فى باب الزنى عبارة عن تلك الصفة
فيكون من قبيل اظهار الشئ لنفسه ولعل معناه ان الاحصان اى وجود
هذه الصفة مظهر لاتصاف الزنى بهذه الصفة او يقال ان الاحصان صفة لكل
من الرجل والمرأة وتحققه فيهما يظهر كون الزنى بتلك الصفة ثم لا يخفى عليك انه
لا بد فى تحقق الاحصان من سبعة امور الحرية والعقل والبلوغ والاسلام
والنكاح الصحيح والدخول بها وكونهما على هذه الحالة حين الدخول
والشارح رحمه الله اشار اليها الا الحرية ولا بد منها ايضا (قوله الموقوف)
صفة للعلم (قوله كالميل) بكسر الميم والمراد به ههنا هو الاعلام المبنية فى طريق
مكة وغيرها (قوله انقاذنبى) بكسر الباء وضمها جمع البنية بالكسر والضم
ايضا كذا قيل لكن المصرح فى نسخ شرح المقاصد انه بتقديم النون على
الباء اى انقاذ نبى من الانبياء حيث قال فى تقرير هذا الدليل انه لو قبح الكذب لذاته

لما تخلف

فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت
اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت
العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف اولا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة
(فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل
واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر
آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام
المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما عليه
ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبى العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان
بالايمان) حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا ما يدرك
جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب

٤٣٣

او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من
طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا
فيما لا تدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل
لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة
تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك
الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير
بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد
دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك
الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة
لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى
مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل
انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض
والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم
ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فيباح الا ان يشترط
فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا
لا عقليا وكلا منافيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف
العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف
كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد

لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب
انقاذ نبى من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم
اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق
على قبحه الا ان ترك انجاء النبى عليه السلام اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب
ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان
حسنا انتهى بعبارته فعلم من المعترض ان لفظ نبى بتقديم النون على الباء لا العكس
لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما فى كلام المصنف من الخلل حيث جعل
ما جعل فى شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا جوابا عن
اصل الدليل مع عدم صلاحيته جوابا عن ذلك (قوله وان كان ردا على المعتزلة)
يعنى انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلى فانه يفيد رفع الايجاب
الكلى محصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدعاهم وهو السلب الكلى (قوله
وليس له) اى للشرع (قوله وهو ما ذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم
عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه (قوله فيبطل قولهم) لانه
ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغى

١٠٩ ز نى

(قبل) ورود (السمع عند الاشعرى فيعذران) اى الصبى ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبى العاقل (ولا كفر الثانى) وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اى الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان (والمختار) عندنا (هو التوسط) بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثانى (اهلية الاداء) اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهى اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهى) فى اللغة العهد وفى الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه) توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلابد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابى زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولانى قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العارى عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اى للانسان (قبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اى لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولى له شيأ لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اى بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهما) اى للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) اى كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اى على الصبى (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافى عصمة المحل

لانهما وجوديان والمعنى المذكور عدمى (قوله فى الشاهد) اى فى حقنا (قوله فكذا فى الغائب) اى فى حق الله وهو المدعى (قوله قلنا لا نسلم انه ليس الا لحسنهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق فى شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما فى نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم متنافية فاذن تقدير تساويهما تقدير امر مستحيل فيمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر فى الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوى وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق على ذلك التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فان قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوى مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منعه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يجزم به لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوى بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوى وتقديره جزم بايثاره عند وقوع التساوى وكما يستبعد منعه عند فرض التساوى وتقديره يستبعد منعه ايضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم فى حال عدم التساوى بل فى حال ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم فى حال التساوى وعدم الترجح فالايثار فى الاول لمرجح وفى الثانى لا لمرجح

فقوله

(و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لا تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة (تشبه الاجزية) فانها لا تجب على الصبى (فلا يتحمل) الصبى (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا تجب على الصبى العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبى (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبى من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود فى حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتداء ولا يتصور ذلك من الصبى (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا فى عبادة فيها مؤونة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابى حنيفة وابى يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبى والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد فيه كل واحدة منهما شيأ فشيأ بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبى الغير العاقل او احداهما كما فى الصبى المميز قبل البلوغ وقد تكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبى وان كان قوى البدن

فقوله لا يلزم من فرض التساوى وقوعه معناه ان توجه منع ايثار الصدق انما هو فى حال وقوع التساوى لا فى حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه المنع لو كان فرضه مستلزما لوقوعه لان منع اللازم يقتضى منع الملزوم فحين لم يستلزم الوقوع استبعد المنع عند الفرض اذا عرفت هذا فمعنى قول الشارح فلا نسلم ايثار الصدق عند وقوع المفروض اى الاستواء من كل وجه وقوله قطعا اما قيد للمنع اى معناه عند وقوع المفروض منعا قطعيا او الايثار اى لا نسلم ان ايثار الصدق قطعى حال وقوع المفروض ويؤيده قوله وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى ايثار الصدق فمعناه لا نسلم ان ايثار الصدق قطعى حال وقوع المفروض وانما يكون قطعيا عند الفرض فيظن انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته الجاء الخصم) اى حقيقة الجدلى الجاء الخصم اى المعلل وهو المعتزلى (قوله مطلقا) اى فى الجملة وقد انكرها السمنية (قوله وفى الالهيات) اى حاجة رد على المهندسين (قوله طريق الاستدلال) اى على وجوب النظر (قوله للمعرفة الواجبة) اعنى معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هى اه) اى وجوب النظر وامر تأنيث الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اى علم

ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان فى الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج فى الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج فلم يخاطب شرعا الاول امره حكمة والاول ما يعقل ويقدر رجعة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت فى جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يتعدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما فصارت ستة فشرع فى تفصيلها فقال (فى حق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل) اى غير القبيح (كالكفر او بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صح من الصبى بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان فى الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه وامثالها من الاداء وصحته نفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لو عفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبى (فى) حق (احكام الدارين) اما فى حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك عالم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما فى حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور ولا يحتمل المشروعية بوجه ما ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة فى اسقاط القتل (وحق العبدان) كان (نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبى وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجر) المحجور (نفسه

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علمه بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لا يمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع ما لم ينظر لان العلم بالشيء موقوف على ثبوت ذلك الشيء فى نفسه (قوله لا تحققهما) اى تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لانه يمكن التحقق والثبوت فى نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالمكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين احداهما قوله حال صحة الزامه والثانية قوله والمتوقف على النظر اه (قوله ان اراد نفس الوجوب والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يجب على فى نفس الامر ولا يجب على فى نفس الامر ما لم يثبت الشرع فى نفس الامر ولا يثبت الشرع فى نفس الامر ما لم انظر فالمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الامر لا يتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه ما لم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع ما لم انظر فللمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور (قوله وان اراد فى الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب فى نفس الامر ولا يتحقق فى نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوته ما لم انظر فدليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعنى قوله ولا يتحقق الوجوب فى نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب عليه فى نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب فى نفس الامر على العلم بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن تحقق الوجوب فى نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان خص ارادة اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب على فى نفس الامر ولا يجب على ما لم يثبت الشرع اى ولا يعلم وجوبه على ما لم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوت الشرع ما لم انظر وبهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق الثالث حيث خص فى هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

وعمل وجب الاجر استحسانا) لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلا عهدة ان لم يأذن الولى) اى لا يلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولى فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده والعياذ بالله تعالى (الا القرض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملىء فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له (ثم هذا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما يتردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولى (و) صح (من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لا من الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغيرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

ولواريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها اوترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوآفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح ايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الا تبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (ويرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا ترك في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان ٤٣٨ بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا وطارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة والامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابي حنيفة وابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم

الثالث وظهر ايضا وجه عدم تكرر الوسط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيها الوسط على ما ترى وانما الفساد فيها في المادة لا في الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرر الوسط لا في المادة لصحة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صحت مادته فسدت صورته وان صحت صورته فسدت مادته فلا صحة له اصلا (قوله لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال اه) لان له ان يقول سلمنا ان الوجوب علي لا يتوقف على علي ولكنه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب ما لم يثبت وجوبه في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا ثبوت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عندي حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممتنع للزوم الدور او التسلسل فيلزم افحام النبي فان قيل ان للنبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظرك قلنا للمكلف ان يقول سلمناه لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم آنفا فلا يثبت شيء منهما (قوله فلزم جواز كذبه) اي جواز صدور الكذب منه تعالى عنه علوا كبيرا لانا في صدد بيان المحال في فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لزم الدور (قوله وهو ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق في بيان المحال الثاني وثانيهما

في فعل

اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وهو ان الست بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء (ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان فاتت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالا في الصلاة على ما مر (و) الامتداد (في الزكاة بالحول) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (ويؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال) في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) لا يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعني بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة ٤٣٩ كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبي فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه) اي الايمان كان فرضا و(استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبي (كوجوب اداء

في فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازاني انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من المتمكن منه وذلك لان المتمكن من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه متمكن من الكفر اي كفر بقدرته واختياره واما من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه متمكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العلم بحاله معناه ومن المتمكن من العلم بحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانهما من الممكنات) يعني انهما من المعدومات الممكنة كالبحر من زئبق لا من المعدومات الممتنعة كشريك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن اتيان النظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان اه) واعلم انهم لما اطلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (وكموجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اي لا يكون الصبي محروما من الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبي ولان الحرمان

يجب بطريق العقوبة وفعل الصبى لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية فى فعله (وحرمانه) من الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اى يلى عليه غيره لعجزه عن الاقامة بصحة (ولا يلى) على غيره لان العجز ينافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لا على الولى كما فى المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آنا فآنا للمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبى مع العقل) فيجاز كرمن الاحكام بلا خلاف الا فى بعض منها فان فى وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابى زيد فانه قال فى التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلاف فالمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لاحد لمسلم والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبى العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به الجنون مجازا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان فى عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان فى طرف الحق فالظاهر خلافه من التنبه لما دنى تنبيه سهوا وبدونه خطأ كما فى التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا والنسيان كما ينبغى (وهو) اى النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذرا فى حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم ٤٤٠ لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا (فى حقه تعالى ان قصر العبد) فى وقع العبد فى النسيان بتقصير منه كالاكل فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هنالك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب فى تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعى غير اختيارى يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة فى الدماغ الروح النفسانى من الجريان فى الاعضاء (وهو) اى النوم

على

لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم و(لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق

الاشارة بما روى اول ما خلق الله العقل وعلى قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وقالوا هذه القوة هى الاثر الفائض على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وعلى المراتب الاربع الحاصلة للنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سيأتى تفصيلها مصرحا احتيج الى تفسيره ههنا ففسره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للنفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور فى انها يحصل بها الادراك للنفس فائضة عليها من المبدأ الفياض يضيء اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتب المبادى الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث تهتدى النفس اليها وتتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير فى اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للنفس الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اى التفاته والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اى لا بطريق الاعداد والايجاب على ما هو رأى الحكماء ولا بطريق التوليد

الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة (فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته فى الصلاة) اى اذا تكلم فى الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ولما كان فى القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر فى النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفى النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ فى حق الصلاة وذكر فى المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم فى الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار فى النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعى يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعمالها مع قيامها حقيقة (وهو) وان كان كالنوم فى ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبى عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم من الامراض مع انه معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه فى فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة

٤٤١

وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا فى الاحوال كلها) اى فى القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث فى بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اى قلة وقوع الاغماء لا سيما (فى الصلاة يمنع البناء) يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء فى الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان اوكثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد فى الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اى شيأ من الواجب كما فى النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو فى الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف

على ما هو رأى المعتزلة فالشارح رحمه الله فسره بما ذكره ايضا الا انه عين محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه فى اى جزء من البدن وقد قيل انه فى الرأس وقيل فى القلب وصرح تشبيهه بالشمس توضيحا له والضمير المجرور فى به راجع الى النور وقوله الطريق فاعل يضيء وقوله مبدأه مبتدأ وقوله من حيث خبره وقوله ينتهى اليه اثر الحواس يعنى ان لكل من طريق ادراك الحواس وادراك العقل بداية ونهاية وقد ذكر فى تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية ادراك الحواس حيث قال نهاية طريق ادراك الحواس هو بعينه بداية طريق ادراك العقل فبداية طريق ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة وهى خمس ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة فالحس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معان جزئية لم يمكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة فى المحسوسات بل يتوصل اليها بالقوة التى سميناها وهما والحافظة تحفظ المعانى الجزئية التى

١١١ ز ى

الاحرار (حكمى) بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اى فى حالة البقاء فانه (شرع فى الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزآء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا يتجزأ) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا و يبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزآن ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا حرا ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولا ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان المميان والاثبان قائمان عليه فاى توجيه لما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزآء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال ٤٤٢ بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحقه تعالى وان كان اصلا فى ابتدآء الرق جزآء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيأ من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا للتضاد سيما العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيأ من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلأن لا يملك المال اولى وفرع

ادركها الوهم والمفكرة يقع بها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك وبين المعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المفكرة تأخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة ان استعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم ارتسام الصور والمعانى الجزئية فى الحواس واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بيان ان نهاية طريق درك الحواس هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود فى اول الفطرة) فان الموجود فى اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا احدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

مذهب

على الثانى بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة ادآئه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور وصرح به ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولا ينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا انكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنى فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط (وينافى) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال فى (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية

٤٤٣

مذهب المعتزلة والحكماء من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب اومعه) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثانى حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منا (قوله لزم توقف الشئ على نفسه) لو قال لزم الدور او التسلسل لكان اولى (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع الحركتين وكلاهما اختيارى فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما تتوقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلئلا يلزم التكليف بالمحال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالمحال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممتنعا لكنه لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث فى اول الكتاب (قوله لزم ما ذكرنا) من الدور او التسلسل اوثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سوآء استوصفت اولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اه) يريد ان العاطف

فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كأنه لاذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لايمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لابمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لاتهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولايباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لايلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله فى حق العبد (فلاينكح) العبد على البناء للفاعل (الااثنتين) حرتين اوامتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لاتنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لامتأخرا ولما تعذر التنصيف فى المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ماهو الاصل لكن الواحدة لاتتجزأ فيتكامل اعتبارا لجانب

٤٤٤

الوجود وذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لارقبة وان ملك النكاح (فينتقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت اوكثرت لاتزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل مايستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا النقصان ملك العبد حيث يملك التصرف

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لابمعنى غير يعنى انه من قبيل عطف معمول عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جارا فانه جائز على ماقال الفارسى عن جماعة من النحاة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المغنى عن ابن مالك انه لايجوز اجماعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل اه) هذه المسئلة مخالفة لرأى المعتزلة لالرأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لالرأى المعتزلة (قوله الثالثة اه) هذه المسئلة مخالفة لرأيهما معا (قوله لايكفى فى ادراك حسن الشرائع اه) لايخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسئلة الايمان على ماسيصرح به فى آخر البحث فيرد عليه انها لاتخالف رأى الفريقين لانهما قائلان بان العقل لايكفى فى حسن ماتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم لايقولون بالحسن العقلى اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحا بان الشرع مبين فى البعض تأمل (قوله فرب شخص يتأتى منه الاستدلال) قد وقع فى بعض النسخ لايتأتى بحرف النفى وفى بعضها يتأتى بدون حرف النفى ولكل وجهة (قوله فى بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به لابد له من وجود فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة عن فعل المكلف الذى تعلق به حكم شرعى على ماعرفه الشارح والحكم الشرعى

لايتعلق

فى المال يدا لاملكا فلابد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولايعدمها لان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لابالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف النعمة تتنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصفت النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتنتصف الحدود) فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف مايجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها الا انها تنبىء عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء اوأبى فينافيه الرق المنبىء عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولاولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلايصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك

٤٤٥

المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لاتتجزأ فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لايملك القتال وكذا ماهو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ماليس بمال) اى لايجب على العبد الضمان بمقابلة ماليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لاتجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية فى جنايته خطأ) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولاتصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لايهدر ولاعاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لايجب على المولى شىء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب

لايتعلق بما لايكون له وجود اصلا ثم مع وجوده فى الواقع اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا فحصل اربعة انواع الاول ماليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى اخر كالزنى فانه متعلق للحرمة وسبب لوجود الحد والثانى ماليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا للحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر والثالث ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع فان له وجودا حسيا وشرعيا وهو متعلق للاباحة وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة فان لها وجودا حسيا وشرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا مايعم المدرك بالحس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية فى العبادات فان لهما وجودا حسيا بمعنى مايدرك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعهما مجموع مسمى باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كما فى الصلاة والبيع كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى فى التصديق القلبى والنية مشكل تأمل ثم ماله

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحر فتحق بعد حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد (كالحر) فى الامرين فيساويه فى العصمتين (فيقتل الحر به) اى بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها تخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة تخرج الاستحاضة والحيض ودم مابين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (الصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (والحرج) اى لما كان فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب (قضاؤها) اى الصلاة (دونه) اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالقول ولا يمنعه من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز

فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين فى الصلاة والصوم (و) كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اى خلافة الوارث والغريم فى المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر مايصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نفسه لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت اهو يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل

وجود شرعى بالمعنى المذكور ان وجد بجميع اركانه وشرائطه واوصافه المعتبرة فى الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا وان انتفى شئ من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع) لا يخفى عليك انه ليس المراد تعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا به لان المخاطب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه تعلق خطاب الشارع للانسان بسبب فعله لا من حيث ذاته وجوهره وكان الانسان مخاطبا والفعل مخاطبا به (قوله كحرمة مال الغير) فان ما كان من حقوق العباد خالصة كان تناوله مباحا باباحة المالك بخلاف الزنى حيث لا يباح باباحة الزوج فان قيل حرمة مال الغير مما يتعلق به المصلحة العامة وهى صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها ولا يخفى عليك ما فى كلامه من الركاكة حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا بحرمة مال الغير ثم بدل المتلفات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

بدل

تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحاباة (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (ما لا يحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لا الاول (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهى تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك اداء حق الله تعالى (المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك (الوصية) اى بالصلة واداء حق الله تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عليه السلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات فى صورة الاشياء ليست لهم فى معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع فى الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام ألا لا وصية لوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى ان لا تبقى وصية مشروعة فى حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما فى الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما فى ماله او نفسه او عرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصى وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحياة فى احكام الآخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بدل المغصوب والدية) لا يخفى عليك انهما داخلان فى بدل المتلفات فلا حاجة الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينتفع به المقذوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله بمعنى اذعان القلب) قد ذكرنا تفصيله فى باب الحسن والقبح فى اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الاقرار باللسان اهو ركن ام لا (قوله لانها عماد الدين) هذا كاف فى اثبات المقصود اعنى اصلية الصلاة ولا حاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو مخل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة) لو قال بواسطة الايمان لكان انسب لقوله صارت من فروع الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضيحه ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس لما كانت قبيحة دون فقر الفقير كانت النفس اقوى فى كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقتضى البعد لذى الوسائط ولا يخفى عليك ان الصوم قد تعين لكاسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تتعين لسد خلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه الخروج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض من الاداء عن اختيار لحصول الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالوديعة والغصوب (و) الموت يسقط (ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلات فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه (او كفيل) يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى لو استقبا يبقى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ به فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحياته وعقله وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالوديعة والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا الظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تنقضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه واذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالرهون فصاحب الحق اولى من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (دونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها اودين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتها دون خلة الفقير فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولى مما ذكره الشارح تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما فى هذا التفريع من الركاكة بل الاولى ان يقول فكأنه وسيلة اليه ثم ذكر وجه كونه وسيلة اليه بقوله فانه الى آخره ثم ذكر التفريع المذكور على ما وقع فى القاءآنى (قوله فلا يبتدا) تفريع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) لو اشترى ذمى غير تغلبى ارضا عشرية لمسلم فاختلفوا فيها فقال محمد تبقى على حالها عشرية ويؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يتبدل بالعقد كالخراج لا يتبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمى تبقى على حالها خراجية اذا بقيت عشرية تصرف مصرف الصدقات اعنى الفقراء وهو رواية المبسوط عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران ويصرف مصرف الخراج اعتبارا له بالتغلبى فان الواجب فى ارض التغلبى العشران وقال ابو حنيفة ينقلب العشر خراجا لان المأخوذ من الاراضى اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح كما فى التغلبى وليس بموجود ههنا والعشر الواحد فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتعين الخراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

والكافر

لان النفع فى الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولا يتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره ما يؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلأن ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص واذا صح عفوه حال حياة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغى ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيأ قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون بعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيأ للباقى لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة خصما (عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تجب بطريق الفتوى لا بطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة لادنى ملابسة كما فى قولهم فئ الزوال (قوله عند الحاجة) وذلك بان لا يكفيه الاربعة الاخماس (قوله وقد سماه الله تعالى جزاء) كما فى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله فى شرح الملتقى (قوله فالايمان اصله التصديق والاقرار) لو قال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب لما سبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفى جعل الاقرار خلفا عن المجموع جعل الشئ خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا) توضيحه ان الشافعى وكذا مالك قالا ان التيمم مبيح للصلاة لا رافع للحدث لان التراب ملوث فى نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مبيحة للصلاة لا رافعة للحدث وانها ضرورية لا مطلقة وفرعا عليه مسئلتين احداهما عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما الاول فلانتفاء العلة المجوزة له اعنى الضرورة واما الثانى فلزوال العلة لان ما ورد

موروث اجماعا وحكم الخلف لايخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فتفارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اى التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعني قولهم انه مبيح لا رافع اولا بانكم ان اردتم بكون التراب ملوثا كونه منجسا فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعيدا طيبا وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثا ومتلطخا به فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحدث القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحدث مانعية شرعية عن الصلاة لا يشكل معه اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتفعا بالتيمم وارتفاع الاثر دليل على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فان قيل لو كان التيمم رافعا للحدث كالماء لزم تغيره بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحدث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح في المحيط ان التراب يصير مستعملا كالماء حيث كان في صفة التيمم فان التراب الذي على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا بانه لو لم يكن رافعا للحدث لكان الحدث باقيا فيلزم اجتماع المبيح والمحرم وهو باطل وعن اصلهم الثاني اعني قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم وجعلت لي الارض مسجدا وتربتها طهورا فان المراد به كونه مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

الى

الذي يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته في حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنى شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين (الا بمرافعتهما) الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال الله تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنى مع كونه محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله (او استثنى من العهد) يعني ان الربا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري

الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذا كان مطهرا تبقى طهارته الى وجود غايتها اعني وجود الماء او ناقض آخر فان قيل سلمنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقائها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل لضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قد ورد في حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلي بالتيمم الا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف متنا وسندا على ما صرح به الحافظ ابن حجر في شرح البخاري فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجدان الماء ما لم يسبقه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالموجود من الحدث عند وجدان الماء هو الحدث الجديد لا المعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثانى (كجهل الباغى) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغى (باتلاف نفس العادل اوماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اى للباغى (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤآخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان فى يده لانه لايملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لايجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لاتظهر فى حق الشارع ولاتسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لاتخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغى المورث له لايحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغى الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لايرثه بحال لان اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل (ولاضمان لماله المتلف) عطف على لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لاحكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر

على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب) الغير القطعى الدلالة والا فيكفر كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى فى امثال هذه المسائل لاينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى غير المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او فى) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لايسقط القصاص فصار شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من زنى بجارية امرأته اووالده بظن الحل

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا فالشارح اشار اولا بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول و بقوله الى غاية وجود الماء الى رد اصلهم الثانى لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضى عدم كونه ضروريا ثم صرح بالاصل الثانى لهم عند نقل خلاف الشافعى وسكت عن تصريح الاول للاستغناء عنه فقوله مطلقا صار فى مقابلة الاصلين المذكورين (قوله عن الماء الى التيمم) لو قال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابى حنيفة وابى يوسف من ان الخلفية فى الآلة على ماسيصرح به الا انه قال الى التيمم امتثالا لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فتيمموا بعد ذكر الماء (قوله والا لما كان خلفا) اى وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لافادته حكما برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لما لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارة كاملة مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوى على الضعيف فى اقتداء المتوضئ بالمتيمم حتى لايجوز اقتداؤه به (قوله فكان فى زعمه اه) هكذا وقع فى النسخ بالفاء والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله فسدت وان صلاته فاسدة على

ماوقع

فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر) الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلاة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لايصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لاينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لاتلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لايلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم

الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولايزيله ولذا لايزيل اهلية الخطاب وعدم مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا اوملجأ (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

ماوقع فى التلويح لان جواب قوله واما اذا وجده هو قوله فلا يصح يعنى اذا وجد المتوضئ ماء يكفى لوضوء امامه وكان فى زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء لم يوجد فى حق امامه وان صلاته فاسدة لايصح اقتداؤه (قوله فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم) لانه يلزم بناء القوى على الضعيف لان الخلف عندهما هو التيمم نفسه لا الآلة (قوله وان وجد المتوضئ ماء) لان وجدان المتوضئ ماء لايستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيده (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا فى الروح والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ماسيصرح به حيث قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربى والحق انهما متغايران ثم اختلف القائلون بتغايرهما فى تعريف كل منهما اما فى الروح فقيل هى النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هى جسم لطيف يحل فى جميع البدن وقيل هى الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلانى وقال ابن بطال معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به فى تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير فى التقدير كانه قال للصاحى اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافى الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلاة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لا ردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثانى فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اى الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنى وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اى حد السكر يعنى الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه فى غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود (ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى

لا حقيقى ولا مجازى بل يراد اهما له عن افادة الغرض ونخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه فى اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقى او المجازى ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان فى العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره فى العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس ببيع فى الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاء

ربى فدل هذا على ان الروح المسئول عنه النبى عليه السلام هو الروح الانسانى لا جبرائيل عليه السلام ولا عيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقته لا عن تحيزه وعدم تحيزه ولا عن قدمه وحدوثه ولا عن بقائه وعدم بقائه بعد انفصاله عن البدن على ما ذهب اليه بعضهم واما فى النفس فهى عند القائلين بتجردها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسمانى انما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلا فيه بطريق الجزئية او الحلول واليه ذهبت الفلاسفة والغزالى والراغب منا وجمع من الصوفية واختلفت فيها اقوال المتكلمين المنكرين لتجردها اختلافا كثيرا وقال ابن الراوندى منهم انه جزء لا يتجزأ فى القلب وقال النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره وهذا قريب للقول الثانى فى الروح وقيل انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب وقيل انه ثلاث قوى احداها فى القلب وهى الحيوانية والثانية فى الكبد وهى النباتية والثالثة فى الدماغ وهى النفسانية والمختار عند الجمهور انها

الاجزاء

والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فعقائد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ فشرع فى بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا صحيح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما فى الاكراه لا لان الاصل فى الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيأ منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشاآت فاذا احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (فى اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا (على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا)

لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما فى الخيار (فيفسد) العقد كما فى الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك فى سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه فى ثلاثة جاز لا ان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع فى خاطريهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل فى العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه فى الركن الثالث فارجع اليه (قوله انه قوة للنفس اه) وهذه القوة هى المرادة بما ذكره فيما سبق انه نور فى بدن الانسان اه وقد ذكرنا باقى معانيه ثمة (قوله والمراد بالعلوم النظريات) لان الضروريات لا يتصور فيها الاكتساب (قوله اومن النظريات المنتهية اليها) اى قطعا للتسلسل (قوله ولها قوتان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهى باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهى باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان ولا بد لها بحسب كل جهة من قوة ينتظم بها حالها هنالك فالقوة التى بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وهى مبدأ الادراكات لها والقوة التى بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا وهى مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بتحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا الا ان احدهما يدعى عدم المضى فى العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (فى قدر البدل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالفى درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (فى جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده فى صور الوجهين) الوجه الاول الهزل فى القدر والثانى الهزل فى الجنس وصورهما اما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد فى صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضى ان يفسد العقد وقد جد فى اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد فى صور الوجه الثانى و(بالمواضعة فى صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اى ينعقد البيع فى الوجه الثانى بمائة دينار على كل حال وفى الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل فى الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقى من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل فى الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا فى النذر (فكله صحيح والهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفى بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخى والرد فى حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما فى الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (او فى قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكرا فى العقد الفين ويكون المهر الفا

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منهما شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد عملها من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتميز بينها علوم نظرية فى الاغلب فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية والعملية اربع مراتب اما للقوة النظرية فعلى ما ذكره الشارح وفى قوله وترتيبها لاكتساب الكمالات اشارة الى ان الضروريات ليست كمالات معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كمالاتها المعتد بها هى الادراكات الكسبية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هى لاستكمال النفس الناطقة بكمال معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومراتبها فى تحصيل هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال واستعداداته فنفس الكمال هو العقل المستفاد اعنى مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهيولانى او متوسط وهو العقل بالملكة فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة بلا شبهة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للعقل المستفاد مع تأخره عنه اجيب بان

(وان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل (فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شئ) من الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله او فى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى و) فى صورة الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و) فى صورة الاتفاق على (عدم الحضور و) فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد (سواء هزلا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوها (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و) صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلأن الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا فى) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست

بان العقل بالفعل انما هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا محذور ومن ثمة قيل العقل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه فى البقاء والنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر فى الذكر على ما وقع فى بعض الكتب والشارح نظر الى جهة بقائه فاخره عن العقل فى الذكر واما للقوة العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى علمه (قوله خالية عن العلوم) نوقش فيه بان النفس الناطقة لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت فى ابتداء طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبيها لها

فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابرآء) اى ابرآء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين احدهما اعم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الادآء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالادآء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الآخرة (و) لا ينافى السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فمقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سوآء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلأن غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن فى الآخرة من الله تعالى وفى الدنيا من

بالهيولى الاولى) يؤيد التسمية الثانية قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب ولا يتصور خلوها فى نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاحترز بالقيد المذكور عن هذا (قوله الخالية فى نفسها) انما قيد بنفسها لان الهيولى الاولى يستحيل خلوها عن الصور كلها فى الخارج الا انها فى حد ذاتها خالية عنها بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هى هى تكون خالية عنها بمعنى ليس شئ من الصور عينها ولا جزءها فان قيل فلم لم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل خالية فى نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقا عن الصور العلمية باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك كيف انها لا تغفل عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد ليس بحاصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتدآء الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه

بزمان

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبى والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سوآء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر ادآء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سوآء وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالادآء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات فى السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما يثبت فى الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا فى (تأخير) وجوب ادآء (الصوم) الى ادراك عدة من ايام آخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر (لكونه اختياريا) مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحل الفطر ايضا لمقيم (صائم سافر فى رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفى الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات بيانه ان النفس الناطقة اذا استعملت بعد الفطرة آلاتها الظاهرة والباطنة اى الحواس الظاهرة والباطنة فى محالها وادركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات فى المباينات استعدت لان تفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها الى بعض ايجابا اوسلبا اما بمجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالتجربة الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التى هى مبادى العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا اكمل من الهيولانى (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه يشعر ان الدرجة الاولى اعنى مرتبة الهيولانى حاصلة فى البهائم ايضا وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف فى شرح المواقف (قوله فكلما كان البدن اعدل اه) اشارة الى ما ذكروه من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها فى مواضع كثيرة

وبعد ما رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطأ) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ماليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما اذ له ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطأ (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة في) باب (العقوبة) من حد وقود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزنى (ولا يحد و) لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطأ (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انها صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل (لكن على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند

الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما ينبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا او قال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطأه ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه (ويفسد الاختيار)

ومن تلك المواضع ما ذكروه في المزاج ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وتماست بحيث تفاعل كل منها في الآخر حتى انكسرت سورتها وخرجت عن كيفيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العقل الفعال لان الواحد انسب للواحد ثم بسبب تلك النسبة تستحق ان تفيض على ذلك الممتزج صورة كما في المعادن او نفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفائضة عليها بمبدأها اشبه في صدور الآثار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ حافظة لتركيب العناصر المتداعية الى الافتراق بمقتضى طباعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه اليه كانت النفس الفائضة عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاغتذاء والنشو والنماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفائضة عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

مزاج

وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار اولا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضى ثمة (وهو) اى الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضى وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يؤجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه

وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اى وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقي) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول (مما لا ينفسخ) اى لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف

مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس الفائضة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقلات الكلية لان شدة المناسبة بالمبدأ تقتضي كثرة الآثار الفائضة منه عليه ثم لما كانت امزجة افراد الانسان مختلفة متفاوتة بحسب الفطرة كانت النفس الفائضة عليها مختلفة ايضا وباختلافها يختلف العقل الفائض عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف اولا فقدر الشارع تلك المرتبة باقامة البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اى العقل وحده) ارجعه الى مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سيأتي من الاحكام من خواص مطلق العقل دون العقل بالملكة (قوله اى لان يكون محكوما عليه) اى لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم (قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والانجاح على ما وقع في المواقف او يقول اى وان لم يشتمل الى آخره على ما فسره السيد الشريف في شرح

١١٦ ز ني

على الرضى لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى يجمعهما قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر * ظهار وايلاء وفيئ فهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر
فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل
بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلأن لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت)
امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك
منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على
الرضى ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان) اى الطلاق والمال
اما الاول فلأن الاكراه لا يمنعه واما الثانى فلأنها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة (والا) اى وان لم يكن مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما
الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها (ولا يصح) بالاكراه الملجئ او غيره (الاقارير كلها) اى من الماليات
وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال) فى عدم احتمال
كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى
الحامل شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما
ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما (و) كذا (الزنى) فان
الوطئ بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى
ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة

للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة
له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته
تبديل محل الجناية اقتصر) الحكم على الفاعل
(ايضا) اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل
اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على
موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده
الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل
وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره
كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل
محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل
وقد يستلزمه فالاول (كاكراه محرم محرما على
قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل
الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام
الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثانى وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات
الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم
التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزه عن التضرر (قوله مستفادة من الشرع) اى فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اى المقيس عليه اعنى الاستظلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اى فى الاصل المذكور (قوله ومرجعه الاباحة) اى فلا يصح تقابله بالاباحة (قوله الا ان يشترط فى الاباحة الاذن اه) اى فحينئذ لا يلزم كون التوقف من قبيل الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فى الاباحة العقلية لكن هذا اى لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط فى الاباحة اذن الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما عقليا لا شرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اى بطلان ادلة الطرفين فانه ابطل دليل الحظر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى لا يعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

والشرع

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه
فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب) الحكم (الى الحامل ابتداء) لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب
اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل
ابتداء (فموجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفاعل فى ذلك
الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها
كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى
الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره و يكتسب الاثم لغيره لانه قصد
القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة
واما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال
المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند
الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او من خصائصه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى
بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما
فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع

ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة
كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل
غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان
دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول
فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان
لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا
كره (والزنى) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنى
اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة
منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك
بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيحتمل الرخصة
حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنى يرخص
لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى
هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب
الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها
(و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة
فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت
الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار
بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

والشرع الامين (قوله هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ألست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالملك) بفتح اللام فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الامانة المعروضة) واليه الاشارة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يبقى معنى) لان سبب الشئ لا يكون ظرفا له (قوله يعنى ان الجنين قبل الانفصال) قال فى المغرب الجنين الولد ما دام فى الرحم قيل سمى بذلك لاستتاره وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب عليه مما يضر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا واذا يقال له منفوس ويصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيته اختص واجباته بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

(اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها (فيرجى) ان لا يكون آثما صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما فى حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لا تحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) فى حقوقه التى (تحتمله) فى الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث (بالملجئ) من الاكراه وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزاز دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او فى الاحرام (واما فى حقوق العباد) عطف على اما فى حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا تزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهى الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما فى حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها فى انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا (الخاتمة فى الاجتهاد) لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل

الاداء فهو واجب عليه والا فلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض المالية والصلة التى تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب والزوجة لا ما تشبه الاجزية نحو الدية ولا العقوبات نحو القصاص والاجزية كحرمان الميراث بالقتل ولا الجزية ولا الغرامات السلطانية ولا يقع طلاقه وعتقه ويجب عليه ما صح اداؤه منه من حقوق الله لا ما لا يصح اداؤه منه كما ذكره فى الكتاب وغير ذلك من الاحكام المذكورة فى الفروع (قوله جزاء للاحتباس الواجب عليها) ولهذا لم يجب عليه نفقة زوجته الناشزة وزوجته الصغيرة التى لم تصلح للجماع (قوله اذا لم يوجد التزام) اى بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لا تجب على النساء) يعنى لو قتلت امرأة رجلا خطأ لا يجب عليها شئ من دية الرجل وانما تجب على عاقلتها والصحيح انها تدخل فى تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها حصة من دية الرجل كما فى قاضيخان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الباء صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو الذمة) الضمير راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبى) لا يخفى عليك

انه

فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رضى الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعلما (و) معانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمتنها) اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق له فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة ذلك وامكن الان سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) فى ذلك الحكم فلا يجرى فى القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى) (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا فى حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لزم التكليف بما ليس فى وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد فى الحكم) (نحوه) اى مثل الاجتهاد (فى) امر

انه لو لم يذكر قوله كالصبى لكان اولى (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة) حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقر وقع فرضا ولا يجب تجديده بعد البلوغ الا ان فخر الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه وهو حدوث العالم مع العقل ونفاه شمس الائمة وقال لا وجوب عليه اصلا نفس الوجوب او وجوب الاداء لكنه لو اقر صح اداؤه ووقع فرضا قالوا والاوجه ما ذهب اليه فخر الاسلام (قوله يحرج فى الفهم بادنى عقله) هو من الحرج بالمهملة والباء للسببية (قوله لاول امره) لانه فى اول امره عديم القدرتين فالتكليف يخالف الحكمة (قوله ولاول ما يعقل ويقدر) لان اول ما يعقل ويقدر عليه قاصر فلم يكلفه مرحمة له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه) اى فكذا يجوز ان يوضع وجوب ادائه قبل البلوغ بعذر الصبى حاصله ان الايمان لو اشتمل الضرر اما ان يكون مشتملا باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس ادائه او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

(القبلة) يعنى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم اجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اى فى امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطأ واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعنى لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى انا لا نسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما

حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابتها جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجدلها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل وانما المقصود الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو)

السقوط بعد البلوغ بعذر النوم ونحوه فيجوز ان يسقط قبله بعذر الصبى وان كان الثانى فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقى كما ذكر فى الجواب الثانى وان كان الثالث فلا يضر كما بينه الشارح (قوله ولا حكم به عقل) هذا عند الماتريدية واما الاشاعرة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا وان لم يساعده نقل على ما صرح به فى شروح البزدوى وقد تقدم ذكره (قوله من الاجانب) اى صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب بلا تغرير من الاجانب والا فالبيع بغبن فاحش مع التغرير فاسد مطلقا (قوله ولا يملكه الولى) اى لا يصح بيعه بغبن فاحش من الولى ولو بلا تغرير منه (قوله على انه جعل اسما) اى لا صفة لان جمع فاعل صفة فاعلون لا فواعل بل هو جمع فاعلة صفة مؤنث (قوله وهو العقل) اى التعقل (قوله فلا ينعدم) اى اسلامه لا ينعدم بتبعية ابويه بان ارتدا (قوله بالاطلاق) متعلق بالجنون لا العبادات (قوله بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد) يعنى انه يبنى الاسقاط على احد هذين الامرين ومحمد يبنى على الامتداد فقط (قوله وليس له)

اى

اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطأ حيث قال عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطأ من وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطأ فى الحديث) يعنى ان الخطا المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء (قلنا لو سلم الاعتداد به فى الاصول) يعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذى هو الكمال (لمانع هو ترتب الحسنة) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه (ولا يعاقب المجتهد (عليه) اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء

دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لا زمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا لا نسلم ذلك

اى للامتداد (قوله وهو) اى الادنى (قوله وهو اليوم والليلة) اى وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه فى المرجع (قوله لانه) اى اليوم والليلة (قوله بان يصير الصلوات ستا) وذلك يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعنى شهر رمضان الآتى (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان بذلك العدد (قوله فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا يخفى عليك انه لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذى وجد فيه (قوله لانه مناف) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لماهية الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجى كلزوم السواد للحبشى (قوله الاول ان العرض) اى عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) ذكره عند بيان تقسيم الجنون الى ممتد وغير ممتد (قوله كنفس وجوب الايمان) الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال فى مقابله كوجوب اداء الايمان (قوله لا لمتناول) اسم مفعول احترز به عن السكر فانه اختلال

لجواز تعلقها بما لايعلمه تعلقا لايظن بالحكم
الابعلمه ففى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع
فلايحصل له الظن بالحكم وفى المحيط بالكل
يضعف او ينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لايعلمه
يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع
والجواب ان المفروض حصول جميع مايتعلق
به فى ظنه نفيا واثباتا اما بأخذه عن المجتهد او جمع
اماراتها التى قررها الأئمة وضموا كلا الى
جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما
توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين
هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو
الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه
ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل
وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن
الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد
الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى
هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر
على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من
شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى
الحال لايكون بليغا و يجعل قصده
الخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون
له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على
مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها
على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله
فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما
سبق * قد رفع خيام الاختتام * بعون الله الملك
العلام * عن نفائس عرائس الكلام * التى
رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام * وكستها
حلل البيان والاعلام * ايدى العبارات وألسن
الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة خمسين
وثمانمائة

العقل آنا فآنا المتناول وهو الخمر (قوله ثمة فى التلويح) يعنى انه جعل
الذهول والسهو شيأ واحدا (قوله فتور غير طبيعى) يعرض هذا الفتور
بسبب آفة وقعت فى القلب او فى الدماغ يتعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ
والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالهما واظهار آثارهما (قوله والامامة)
اى الامامة العظمى (قوله والدليلان اللميان) الدليل اللمى هو الاستدلال
بالعلة على المعلول والمراد به ههنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا
منهما دليلا لميا مستقلا والدليل الانى هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به
ههنا هو قوله ولان مجهول النسب اه وقوله وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه فان
كلا من الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلا من الاخيرين استدلال بالمعلول
على العلة (قوله المقر برق نصفه) اى اقر ان نصفه ملك لفلان و عبده
(قوله حيث لم يجعلا كحر) اى لو ضم الى ذلك المقر مقر آخر مثله لم يجعل النصفان
كحر واحد يعنى لو كان نصف ذلك المقر رقيقا ونصفه الآخر حرا الجاز ان يجعل نصفه
الحر مع النصف الحر من مقر آخر مثله ضم اليه كحر واحد فى قبول الشهادة لكنه
لم يجز ذلك فلم يتجزأ (قوله فلا يرد) المورد منصور القاآنى شارح المغنى
حيث قال قال محمد فى الجامع مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان يجعل
كله عبدا فى شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا فى النصف ولم يجعل نصفه عبدا
ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد فى الشهادة كما جعلت
المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفى جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة
والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لا يتجزأ وفى هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل
هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس
بحر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم
من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق
فى الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق
حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقبة الرقيق حق الله تعالى تأمل (قوله لعدم
تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم
تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كما فى عبد تزوج امرأة
باذن مولاه فلا حاجة الى قوله وبالعكس
الا ان يكون ذكره
مشاكلة